ÉTUDES TRADITIONNELLES

62e Année | Janvier-Février 1961 | N° 363

ADIEU AUX LECTEURS

Parvenu à un grand âge, je ne puis plus, à mon grand regret, assumer la direction de la Revue.

D'autre part, j'ai cédé ma maison, avec tous les éléments qu'elle comportait, à la Société que dirige M. A. VILLAIN et celui-ci, qui devient Gérant de la Revue, a obtenu la collaboration de M. Michel VALSAN.

Je souhaite longue vie aux *Etudes Traditionnelles* et j'adresse à tous les lecteurs, qui m'ont permis d'en poursuivre la publication, l'expression de ma reconnaissance.

Paul CHACORNAC.

A la suite des changements intervenus dans l'organisation de notre maison, la société CHACORNAC & Cie porte à la connaissance des lecteurs que l'administration des *Etudes Traditionnelles* est désormais assurée directement par M. A. VILLAIN.

M. Michel VALSAN devient Rédacteur en chef de la Revue.

LA RÉFORME DE LA MENTALITÉ MODERNE [1]

La civilisation moderne apparaît dans l'histoire comme une véritable anomalie : de toutes celles que nous connaissons, elle est la seule qui se soit développée dans un sens purement matériel, la seule aussi qui ne s'appuie sur aucun principe d'ordre supérieur. Ce développement matériel qui se poursuit depuis plusieurs siècles déjà, et qui va en s'accélérant de plus en plus, a été accompagné d'une régression intellectuelle qu'il est fort incapable de compenser. Il s'agit en cela, bien entendu, de la véritable et pure intellectualité, que l'on pourrait aussi appeler spiritualité, et nous nous refusons à donner ce nom à ce à quoi les modernes se sont surtout appliqués : la culture des sciences expérimentales, en vue des applications pratiques auxquelles elles sont susceptibles de donner lieu. Un seul exemple pourrait permettre de mesurer l'étendue de cette régression : la *Somme Théologique* de saint Thomas d'Aquin était, dans son temps, un manuel à l'usage des étudiants ; où sont aujourd'hui les étudiants qui seraient capables de l'approfondir et de se l'assimiler ?

La déchéance ne s'est pas produite d'un seul coup ; on pourrait en suivre les étapes à travers toute la philosophie moderne. C'est la perte ou l'oubli de la véritable intellectualité qui a rendu possibles ces deux erreurs qui ne s'opposent qu'en apparence, qui sont en réalité corrélatives et complémentaires : rationalisme et sentimentalisme. Dès lors qu'on niait ou qu'on ignorait toute connaissance pure-

1. Nous reproduisons ici un texte ancien de René Guénon resté ignoré de nos lecteurs. C'est une communication faite dans le cadre des Journées des 6 et 7 mai 1926 de la « Société du Rayonnement Intellectuel du Sacré-Cœur » ; elle fut ensuite incluse dans le compte rendu publié dans le n° de juin 1926 de *Regnabit*, revue éditée par la dite Société.

ment intellectuelle, comme on l'a fait depuis Descartes, on devait logiquement aboutir, d'une part, au positivisme, à l'agnosticisme et à toutes les aberrations « scientistes », et, d'autre part, à toutes les théories contemporaines qui, ne se contentant pas de ce que la raison peut donner, cherchent autre chose, mais le cherchent du côté du sentiment et de l'instinct, c'est-à-dire au-dessous de la raison et non-au-dessus, et en arrivent, avec William James par exemple, à voir dans la subconscience le moyen par lequel l'homme peut entrer en communication avec le Divin. La notion de la vérité, après avoir été rabaissée à n'être plus qu'une simple représentation de la réalité sensible, est finalement identifiée par le pragmatisme à l'utilité, ce qui revient à la supprimer purement et simplement ; en effet, qu'importe la vérité dans un monde dont les aspirations sont uniquement matérielles et sentimentales ?

Il n'est pas possible de développer ici toutes les conséquences d'un semblable état de choses ; bornons-nous à en indiquer quelques-unes, parmi celles qui se rapportent plus particulièrement au point de vue religieux. Et, tout d'abord, il est à noter que le mépris et la répulsion que les autres peuples, les Orientaux surtout, éprouvent à l'égard des Occidentaux, viennent en grande partie de ce que ceux-ci leur apparaissent en général comme des hommes sans tradition, sans religion, ce qui est à leurs yeux une véritable monstruosité. Un Oriental ne peut admettre une organisation sociale qui ne repose pas sur des principes traditionnels ; pour un musulman, par exemple, la législation tout entière n'est qu'une simple dépendance de la religion. Autrefois, il en a été ainsi en Occident également ; que l'on songe à ce que fut la Chrétienté au moyen âge ; mais, aujourd'hui, les rapports sont renversés. En effet, on envisage maintenant la religion comme un simple fait social ; au lieu que l'ordre social tout entier soit rattaché à la religion, celle-ci au contraire, quand on consent encore à lui faire une place, n'est plus regardée que comme l'un quelconque des éléments qui constituent l'ordre social ; et combien de catholiques, hélas ! acceptent cette façon de voir sans la moindre difficulté ! Il est grand temps de réagir contre cette tendance, et, à cet égard, l'affirmation du Règne social du Christ est une mani-

festation particulièrement opportune ; mais, pour en faire une réalité, c'est toute la mentalité actuelle qu'il faut réformer.

Il ne faut pas se le dissimuler, ceux-mêmes qui se croient être sincèrement religieux n'ont pour la plupart de la religion qu'une idée fort amoindrie ; elle n'a guère d'influence effective sur leur pensée, ni sur leur façon d'agir ; elle est comme séparée de tout le reste de leur existence. Pratiquement, croyants et incroyants, se comportent à peu près de la même façon ; pour beaucoup de catholiques, l'affirmation du surnaturel n'a qu'une valeur toute théorique, et ils seraient fort gênés d'avoir à constater un fait miraculeux. C'est là ce qu'on pourrait appeler un matérialisme pratique, un matérialisme de fait ; n'est-il pas plus dangereux encore que le matérialisme avéré, précisément parce que ceux qu'il atteint n'en ont même pas conscience ?

D'autre part, pour le plus grand nombre, la religion n'est qu'affaire de sentiment, sans aucune portée intellectuelle ; on confond la religion avec une vague religiosité, on la réduit à une morale ; on diminue le plus possible la place de la doctrine, qui est pourtant tout l'essentiel, ce dont tout le reste ne doit être logiquement qu'une conséquence. Sous ce rapport, le protestantisme, qui aboutit à n'être plus qu'un « moralisme » pur et simple, est très représentatif des tendances de l'esprit moderne ; mais on aurait grand tort de croire que le catholicisme lui-même n'est pas affecté par ces mêmes tendances, non dans son principe, certes, mais dans la façon dont il est présenté d'ordinaire : sous prétexte de le rendre acceptable à la mentalité actuelle, on fait les concessions les plus fâcheuses, et on encourage ainsi ce qu'il faudrait au contraire combattre énergiquement. N'insistons pas sur l'aveuglement de ceux qui, sous prétexte de « tolérance », se font les complices inconscients de véritables contrefaçons de la religion, dont ils sont loin de soupçonner l'intention cachée. Signalons seulement en passant, à ce propos, l'abus déplorable qui est fait trop fréquemment du mot même de « religion » : n'emploie-t-on pas à tout instant des expressions comme celles de « religion de la patrie », de « religion de la science », de « religion du devoir » ? Ce ne sont pas là de simples négligences de langage, ce sont des symptômes de la confusion qui est partout dans le monde moderne, car

le langage ne fait en somme que représenter fidèlement l'état des esprits ; et de telles expressions sont incompatibles avec le vrai sens religieux.

Mais venons-en à ce qu'il y a de plus essentiel : nous voulons parler de l'affaiblissement de l'enseignement doctrinal, presque entièrement remplacé par de vagues considérations morales et sentimentales, qui plaisent peut-être davantage à certains, mais qui, en même temps, ne peuvent que rebuter et éloigner ceux qui ont des aspirations d'ordre intellectuel, et, malgré tout, il en est encore à notre époque. Ce qui le prouve, c'est que certains, plus nombreux même qu'on ne pourrait le croire, déplorent ce défaut de doctrine ; et nous voyons un signe favorable, en dépit des apparences, dans le fait qu'on paraît, de divers côtés, s'en rendre compte davantage aujourd'hui qu'il y a quelques années. On a certainement tort de prétendre, comme nous l'avons souvent entendu, que personne ne comprendrait un exposé de pure doctrine ; d'abord, pourquoi vouloir toujours se tenir au niveau le plus bas, sous prétexte que c'est celui du plus grand nombre, comme s'il fallait considérer la quantité plutôt que la qualité ? N'est-ce pas là une conséquence de cet esprit démocratique qui est un des aspects caractéristiques de la mentalité moderne ? Et, d'autre part, croit-on que tant de gens seraient réellement incapables de comprendre, si on les avait habitués à un enseignement doctrinal ? Ne faut-il pas penser même que ceux qui ne comprendraient pas tout en retireraient cependant un certain bénéfice, peut-être plus grand qu'on ne le suppose ?

Mais ce qui est sans doute l'obstacle le plus grave, c'est cette sorte de défiance que l'on témoigne, dans trop de milieux catholiques, et même ecclésiastiques, à l'égard de l'intellectualité en général ; nous disons le plus grave, parce que c'est une marque d'incompréhension jusque chez ceux-là mêmes à qui incombe la tâche de l'enseignement. Ils ont été touchés par l'esprit moderne au point de ne plus savoir, pas plus que les philosophes auxquels nous faisions allusion tout à l'heure, ce qu'est l'intellectualité vraie, au point de confondre parfois intellectualisme avec rationalisme, faisant ainsi involontairement le jeu des adversaires. Nous pensons précisément que ce qui importe avant tout, c'est de restaurer

cette véritable intellectualité, et avec elle le sens de la doctrine et de la tradition ; il est grand temps de montrer qu'il y a dans la religion autre chose qu'une affaire de dévotion sentimentale, autre chose aussi que des préceptes moraux ou des consolations à l'usage des esprits affaiblis par la souffrance, qu'on peut y trouver la « nourriture solide » dont parle saint Paul dans l'*Epître aux Hébreux*.

Nous savons bien que cela a le tort d'aller contre certaines habitudes prises et dont on s'affranchit difficilement ; et pourtant il ne s'agit pas d'innover, loin de là, il s'agit au contraire de revenir à la tradition dont on s'est écarté, de retrouver ce qu'on a laissé se perdre. Cela ne vaudrait-il pas mieux que de faire à l'esprit moderne les concessions les plus injustifiées, celles par exemple qui se rencontrent dans tant de traités d'apologétique, où l'on s'efforce de concilier le dogme avec tout ce qu'il y a de plus hypothétique et de moins fondé dans la science actuelle, quitte à tout remettre en question chaque fois que ces théories soi-disant scientifiques viennent à être remplacées par d'autres ? Il serait pourtant bien facile de montrer que la religion et la science ne peuvent entrer réellement en conflit, pour la simple raison qu'elles ne se rapportent pas au même domaine. Comment ne voit-on pas le danger qu'il y a à paraître chercher, pour la doctrine qui concerne les vérités immuables et éternelles, un point d'appui dans ce qu'il y a de plus changeant et de plus incertain ? Et que penser de certains théologiens catholiques qui sont affectés de l'esprit « scientiste » au point de se croire obligés de tenir compte, dans une mesure plus ou moins large, des résultats de l'exégèse moderne et de la « critique des textes », alors qu'il serait si aisé, à la condition d'avoir une base doctrinale un peu sûre, d'en faire apparaître l'inanité ? Comment ne s'aperçoit-on pas que la prétendue « science des religions », telle qu'elle est enseignée dans les milieux universitaires, n'a jamais été en réalité autre chose qu'une machine de guerre dirigée contre la religion et, plus généralement, contre tout ce qui peut subsister encore de l'esprit traditionnel, que veulent naturellement détruire ceux qui dirigent le monde moderne dans un sens qui ne peut aboutir qu'à une catastrophe ?

Il y aurait beaucoup à dire sur tout cela, mais nous n'avons voulu qu'indiquer très sommairement quelques-uns des points sur lesquels une réforme serait nécessaire et urgente ; et, pour terminer par une question qui nous intéresse tout spécialement ici, pourquoi rencontre-t-on tant d'hostilité plus ou moins avouée à l'égard du symbolisme ? Assurément, parce qu'il y a là un mode d'expression qui est devenu entièrement étranger à la mentalité moderne, et parce que l'homme est naturellement porté à se méfier de ce qu'il ne comprend pas. Le symbolisme est le moyen le mieux adapté à l'enseignement des vérités d'ordre supérieur, religieuses et métaphysiques, c'est-à-dire de tout ce que repousse ou néglige l'esprit moderne ; il est tout le contraire de ce qui convient au rationalisme, et tous ses adversaires se comportent, certains sans le savoir, en véritables rationalistes. Pour nous, nous pensons que, si le symbolisme est aujourd'hui incompris, c'est une raison de plus pour y insister, en exposant aussi complètement que possible la signification réelle des symboles traditionnels, en leur restituant toute leur portée intellectuelle, au lieu d'en faire simplement le thème de quelques exhortations sentimentales pour lesquelles, du reste, l'usage du symbolisme est chose fort inutile.

Cette réforme de la mentalité moderne, avec tout ce qu'elle implique : restauration de l'intellectualité vraie et de la tradition doctrinale, qui pour nous ne se séparent pas l'une de l'autre, c'est là, certes, une tâche considérable ; mais est-ce une raison pour ne pas l'entreprendre ? Il nous semble, au contraire, qu'une telle tâche constitue un des buts les plus hauts et les plus importants que l'on puisse proposer à l'activité d'une Société comme la nôtre (1), d'autant plus que tous les efforts accomplis en ce sens seront nécessairement orientés vers le Cœur du Verbe incarné, Soleil spirituel et Centre du Monde « en lequel sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science », non de cette vaine science profane qui est seule connue de la plupart de nos contemporains, mais de la véritable science sacrée, qui ouvre, à ceux qui l'étudient comme il convient, des horizons insoupçonnés et vraiment illimités.

RENÉ GUÉNON

1. Il s'agit bien entendu de la « Société de Rayonnement Intellectuel du Sacré-Cœur ». Note de la rédaction des « Etudes Traditionnelles ».

RÉFLEXIONS SUR LE SENTIMENTALISME IDÉOLOGIQUE

UNE doctrine peut être définie comme sentimentale, non parce qu'elle fait usage d'un symbolisme des sentiments ou que son langage est plus ou moins émotif, mais parce que son point de départ même est déterminé par une sentimentalité ; il arrive en effet qu'une doctrine fondée sur tel aspect de la réalité ne cherche pas à éviter les appels au sentiment, tandis qu'au contraire une théorie illusoire, et d'inspiration passionnelle dans son axiome même, affecte un ton rationnel ou « glacial » et déploie une logique impeccable à partir de son erreur de base ; le caractère « acéphale » de cette logique n'échappera pourtant pas à ceux qui savent que la logique n'a de sens qu'en vertu de la justesse — physique ou métaphysique — de son fondement.

Si nous prenons l'exemple d'une doctrine en apparence tout à fait intellectuelle et inaccessible aux émotions, à savoir le kantisme — c'est le type même des théories en apparence étrangères à toute poésie — nous découvrons sans peine que le point de départ ou le « dogme » se réduit à une réaction gratuite contre tout ce que la raison ne permet pas d'atteindre ; c'est donc *a priori* une révolte instinctive contre les vérités rationnellement insaisissables, et jugées gênantes à cause de cette inaccessibilité même ; tout le reste n'est qu'échafaudage dialectique, ingénieux ou « génial » si l'on veut, mais contraire à la vérité. Ce qui est décisif dans le kantisme, ce n'est pas sa logique *pro domo* et ses quelques clartés fort restreintes, mais son désir somme toute « irrationnel » de limiter

l'intelligence ; le résultat en est une déshumanisation de l'intelligence et la porte ouverte à toutes les aberrations inhumaines de notre siècle. En un mot, si l'homme c'est la possibilité de se dépasser intellectuellement, le kantisme sera la négation de l'humain réel et intégral (1). Les négations, à cette échelle, s'accompagnent toujours d'une sorte de faute morale qui les rend moins excusables que s'il s'agissait uniquement d'étroitesse intellectuelle : les kantistes ne comprenant pas la « métaphysique dogmatique », ils ne veulent pas remarquer non plus l'énorme disproportion entre la grandeur intellectuelle et humaine des « métaphysiciens dogmatistes » et les illusions qu'ils leur attribuent ; pourtant, même en faisant la part de l'incompréhension, il semble que tout homme de bien devrait être sensible, et ne serait-ce qu'indirectement, au niveau humain des prétendus « dogmatistes » — ce qui est évidence en métaphysique est « dogme » pour ceux qui n'y comprennent rien — et c'est là un argument extrinsèque d'une portée non négligeable.

Il est significatif qu'on reproche à Descartes, non la réduction de la connaissance à la simple logique, mais « le caractère arbitraire de ses concepts auxiliaires, auxquels le philosophe attribue l'évidence et la nécessité qu'il exige de la connaissance scientifique comme telle » (Wundt) ; la philosophie moderne, c'est décidément la liquidation des évidences La logique, elle, n'est que l'évidence du fini, non de l'Infini ; c'est pour cela que celui-ci ne saurait s'accommoder en tout point des cadres de la seule raison ; l'inconséquence cartésienne, c'est d'avoir présenté comme des fruits de la seule logique des évidences qu'il tenait en réalité de son intelligence tout court (2). Cette disproportion entre l'intelligence et la simple logique apparaît de la manière la plus brutale, si l'on peut dire, chez Comte, où le « logicisme » vidé de tout contenu intellectuel aboutit à la négation même de l'intelligence (3).

1. Les kantistes allemands du XIXe siècle appelaient leur philosophe *der Alleszermalmer*, « l'écraseur universel » ; ils ne croyaient pas si bien dire. En fait, c'est l'intelligence qu'on a écrasée, en la remplaçant par des ruses de « spécialistes », s'il est permis de s'exprimer ainsi.

2. L'« impératif catégorique » de Kant est une inconséquence analogue : c'est un théisme implicite et « officiellement » athée.

3. Selon Comte, l'esprit humain dans son « évolution » passe par trois étapes, la « théologique », la « métaphysique » et la « positive » : nous dirons

Depuis Descartes et en passant par le « criticisme » kantien et le « positivisme » comtien — lesquels ne sont somme toute que des systématisations de l'incompétence — on a enlevé progressivement à l'intelligence toute capacité de synthèse et de conclusion, excepté sur un plan dont l'étroitesse est sans rapport avec l'envergure réelle de l'esprit humain (1).

Autrefois, on disait naïvement des choses intelligentes ; de nos jours, on excelle à dire intelligemment des sottises. On se trompait autrefois sur les choses contingentes — quand on se trompait, — et non sur l'essentiel ; à notre époque, c'est sur l'essentiel qu'on se trompe, tout en ayant des notions exactes sur des choses contingentes.

* * *

Une tendance caractéristique de notre époque — due au fait qu'on a éliminé « les dieux » — c'est que tout se cristallise en philosophie ; tout devient article de foi, même les choses les plus anodines : n'importe quel genre de réaction sentimentale et même n'importe quelle infirmité de l'intelligence ou de la volonté. Comme si les pieds, fatigués d'être ce qu'ils sont, se mettaient à penser, selon leur perspective, et en s'arrogeant, par le fait même qu'ils penseraient, un caractère de centre ou de totalité ; et une telle « pensée » veut être prise au tragique ; le doute et l'ignorance veulent être acceptés au moins à titre de « contribution à la culture », comme des pommes s'ajoutent à un tas d'autres pommes (2). Dans un ordre d'idées voisin, ne pas suivre les extravagances

que c'est là une « ascension » dont l'une des bases représentatives serait le Christ, par exemple, et qui aboutirait, en passant par Aristote, à l'épicier du coin.

1. Si le positivisme admet encore la possibilité de déceler des lois naturelles la pensée contemporaine met en question même cette fonction pourtant élémentaire de la raison, et cela à l'aide d'arguments scientifiques qui pourtant se situent sur un tout autre terrain. C'est comme si l'on concluait, parce que ni le blanc, ni le noir, n'existent pour l'œil d'une façon absolue, qu'il n'y a que du gris et des différences relatives entre des gris ; comme si cette vérité empirique et partielle — et dont le sens métaphysique saute aux yeux — pouvait infirmer la différence « relativement absolue » entre le blanc et le noir.

2. De nos jours, l'aveu normal : « je ne suis pas assez intelligent » devient : « le monde est absurde » ; et à l'ancienne conclusion qu'« il faut demander les sages » se substitue la conclusion nouvelle que « ce sont les colporteurs des dieux et des au-delà qui sont les mauvais », ou quelque autre phrase de ce genre.

du jour — que ce soit en philosophie, en littérature, en art ou simplement dans la façon de vivre — cela s'appelle « déserter notre temps » ; mais ce qu'on oublie, c'est que notre temps déserte la vérité et toutes les valeurs réelles. On nous dit que nul ne peut ou ne doit marcher contre son temps qui est le nôtre, comme si notre temps ne marchait pas contre Dieu ; et comme si on pouvait marcher indéfiniment contre Dieu, la vérité, la nature des choses.

Pendant des millénaires, les religions ont inculqué à l'homme la conscience de ce qu'il est réellement, de sa majesté foncière, puis de son imperfection et de son impuissance ; l'homme acceptait ce message, puisqu'il avait encore l'intuition naturelle de sa situation dans l'Univers. Or l'« originalité » de l'homme désireux d'incarner notre temps, c'est le besoin de se sentir à l'aise dans une imperfection devenue pratiquement perfection ; c'est le désir, par réaction contre des siècles, de se sentir enfin parfait à peu de frais — d'où la réduction du réel à un segment infime — de secouer le joug d'un dogme estimé dégradant parce qu'il nous met à notre place, bref de « recommencer à zéro » en toute « liberté ». C'est ce qui s'appelle prendre ses désirs pour des réalités, car il ne suffit pas d'avoir envie de changement pour pouvoir changer de couleur ou de taille ; la réalité dans laquelle nous sommes tissés par une fatalité inéluctable ne se modifie pas au gré de nos impulsions, de nos besoins de causalité et de nos lassitudes ; elle ne cesse pas d'être réelle à cause de nos répugnances envers tel formalisme religieux, peut-être trop imaginatif ou trop sentimental à notre point de vue, mais exigé pourtant *a priori* par le milieu humain dont nous faisons partie. A la vue des réalités eschatologiques — vue à laquelle nul n'échappe en fin de compte — toute cette controverse rationalisme-sentimentalisme apparaîtra comme une sorte de jeu littéraire, instantanément volatilisé dans les gouffres des galaxies d'outre-tombe.

* * *

L'indignation contre des abus entraîne le rejet des principes positifs que ces abus falsifient ; quand la réaction sentimentale s'est donnée une codification philosophique, elle

fausse et appauvrit l'imagination. L'erreur crée les « coulisses » dont elle a besoin pour se sentir à l'aise ; le monde est de plus en plus un système de coulisses destinées à limiter et à pervertir la faculté imaginative, à lui imposer la conviction inébranlable que tout cela est « la réalité » et qu'il n'y en a pas d'autre ; que tout ce qui se trouve en dehors de ce système n'est que « romantisme » naïf et coupable. Au XIXe siècle, et d'une certaine façon même dès la Renaissance, on tentait pratiquement de créer un univers où il n'y aurait que l'homme ; de nos jours, l'initiative a échappé à l'homme, il glisse dans un univers — ou un pseudo-univers — où seule la machine est « réelle » ; dans ces conditions, on ne peut même plus parler d'« humanisme ». Quoi qu'il en soit, l'homme s'attribuant à lui-même sa propre raison suffisante ne peut rester ce qu'il est ; s'il ne croit plus à ce qui le dépasse et s'il ne situe plus son idéal au-dessus de lui-même, il se condamne à l'inhumain.

Il est difficile de nier, quand on est encore sensible aux normes véritables, que la machine tend à faire de l'homme ce qu'elle est ; qu'elle le rend saccadé, brutal, vulgaire, quantitatif et stupide comme elle, et que toute la « culture » s'en ressent. C'est ce qui explique en partie le « sincérisme » et la mystique de l'« engagement » : il faut être « sincère » parce que la machine n'a pas de mystère et qu'elle est incapable de prudence autant que de générosité ; il faut être « engagé » parce que la machine n'a de valeur que par ses productions, ou parce qu'elle exige une surveillance constante et même un véritable « don de soi » (1) et qu'elle dévore ainsi l'homme et l'humain ; il faut s'abstenir, en art et en littérature, de « complaisance », parce que la machine n'en fait pas et que sa laideur, son vacarme et son implacabilité se confondent, dans l'esprit de ses esclaves et de ses créatures, avec la « réalité » ; et surtout, il ne faut pas avoir de Dieu, parce que la machine n'en a pas ou qu'elle usurpe elle-même ce rôle (2).

1. Si l'on objecte qu'il en était de même des métiers anciens, nous répondrons qu'il y a là une notable différence du fait que ces métiers avaient un caractère proprement humain et partant contemplatif et que, de ce fait, ils ne comportaient ni l'agitation, ni l'écrasement propres au machinisme.

2. Nous préciserons qu'en parlant de « Dieu », nous avons en vue, non un concept qui serait contraire — ou en tant qu'il serait contraire — au Bouddhisme, mais la Réalité « nirvânique » qui est sous-jacente à tous les concepts traditionnels de l'Absolu, laquelle s'exprime d'ailleurs dans le *Mahâyâna* par le *Dharmakâya* universel, ou en d'autres termes, par l'*Adi-Buddha* : *Amitâbha (Amida)* ou *Vairochana (Dainichi)*, suivant les écoles.

Aussi la tendance générale, à notre époque, est-elle contre tout ce qui est spirituel : qu'une tribu quelconque achète un canon et que le canon explose en détruisant tout un village, la faute n'en incombera ni à ceux qui ont acheté le canon, ni à ceux qui l'ont vendu, ni à ceux qui n'ont pas su le manier ; elle incombera aux prêtres et aux dieux qui gouvernent la tribu depuis des millénaires. Fort heureusement, il n'y a pas que cela, et nous pouvons observer malgré tout aussi de saines réactions contre cet état d'esprit, mais notre précédent tableau n'en garde pas moins une valeur symbolique en ce qui concerne les caractères de notre détestable époque.

Un exemple typique des raisonnements qui découlent de cette mentalité est le suivant : il y a tant de religions, chacune enseigne autre chose, donc elles ne peuvent pas toutes avoir raison ; par conséquent, aucune n'est vraie (1). C'est comme si l'on disait : il y a tant d'individus, chacun se croit « moi », donc ils ne peuvent pas tous avoir raison et par conséquent, aucun n'est « moi », à commencer par celui qui parle ; cette proposition montre l'absurdité — non pas logique, mais effective (2) — de la précédente, grâce à l'analogie réelle entre l'inévitable limitation du langage religieux et la limitation tout aussi inévitable de l'*ego*. Conclure comme le font les athées qui utilisent l'argument en question, c'est pratiquement nier la diversité des sujets connaissants et aussi celle des aspects de l'objet à connaître, donc l'existence même des points de vue et des aspects ; logiquement, la constatation de la diversité des religions peut donner lieu à la conclusion inverse, à savoir : puisqu'à toutes les époques et chez tous les peuples il y a eu des religions, affirmant unanimement la réalité d'un Pouvoir suprême et d'un au delà, il est plus que probable — pour dire le moins — que cette unanimité du genre humain repose sur quelque chose de posi-

1. Et pourquoi ne pas raisonner ainsi : il y a tant de philosophies qui se contredisent, donc elles ne peuvent pas toutes avoir raison ; par conséquent aucune philosophie n'est vraie, y compris le matérialisme athée.

2. Ce qui montre que la logique à elle seule n'est pas une garante de vérité.

tif, qu'elle transmet des vérités essentielles, « prélogiques » si l'on veut mais aussi supralogiques, et « subconsciemment évidentes » (1) ; si les matérialistes ne font pas ce raisonnement, c'est précisément parce qu'ils ont un préjugé imaginatif et sentimental. La diversité des religions — ou des traditions si l'on préfère (2) — loin de prouver la fausseté de la religion ou tradition comme telle, montre au contraire la transcendance de la Révélation et la relativité de l'entendement humain.

* * *

Dans cet ordre d'idées, il est impossible de ne pas s'arrêter à la question — pratiquement cruciale — de l'idéologie démocratique et antithéocratique. Une théorie sociale fondée — par réaction contre des abus — sur un désir de liberté, et prêtant à cette revendication un caractère démesuré qui est sans rapport avec les possibilités et les intérêts réels de l'individu, peut éventuellement se déployer sans aucune inconséquence dialectique et donner ainsi l'impression d'une parfaite objectivité ; le succès d'une semblable idéologie s'explique par le fait que les hommes qui ignorent les raisons profondes des situations terrestres et pour qui les principes ne sont que des « abstractions », se laissent convaincre par l'affirmation violente d'une cause partiellement légitime, sans se demander si l'idéologie qu'on y ajoute est vraie ou fausse ; parce que nous avons faim, le dattier inaccessible est un voleur, et l'a toujours été. L'impulsion passionnelle — même en raisonnant « froidement » — ne tient pas compte

1. Nous nous référons ici, non au « subconscient » inférieur de certains psychologues, mais au fait que les vérités que nous communique la Révélation, et qui sont contenues dans la substance même de l'Intellect, sont « subconscientes » pour la majorité des hommes.

2. D'après Guénon, le mot « religion » ne convient qu'aux trois monothéismes sémitiques, lesquels se caractérisent essentiellement par trois éléments constitutifs : un dogme, une morale et un culte. A l'avis de Coomaraswamy et, en somme, selon l'usage, le mot « religion » est le terme occidental pour toute tradition intégrale, donc à la fois sociale et spirituelle, que sa doctrine littérale soit théologique ou proprement métaphysique ; à ce point de vue, il suffit de constater que la *religio* — de *relegere*, « recueillir », ou *religure*, « relier » — a une structure particulière chez les Sémites et Occidentaux comme c'est le cas pour beaucoup d'autres choses. Pour ce qui est du mot « tradition », il peut s'appliquer sans abus à des choses diverses, même à l'intérieur d'une religion.

du fait qu'une vérité partielle devient fausse quand on la sépare de son contexte total et lui prête, en l'isolant artificiellement, une portée quasi inconditionnelle.

En réalité, la liberté extérieure des créatures est relative ou conditionnelle et ne peut être que cela ; ce que la tradition cherche à réaliser — et qu'elle réalise dans la mesure où notre monde des approximations le permet — c'est une sorte d'équilibre entre la liberté individuelle terrestre et les chances de salut céleste ; si l'on croit à la vie éternelle, une liberté disproportionnée par rapport à telles possibilités individuelles, et compromettant par conséquent telles chances de salut, n'est évidemment pas plus désirable qu'une privation de liberté ne les compromettant pas. C'est sous cet angle qu'il faut envisager tout ce qui, dans les civilisations traditionnelles, et pour autant qu'il ne s'agit pas d'abus, blesse d'une manière trop absolue la sensibilité des individualistes qui ne croient rien, ou dont la croyance n'a pas de prise sur l'intelligence et l'imagination ; nous disons « trop absolu » parce qu'il est normal que des maux « légitimes » ou « inévitables » puissent blesser la sensibilité des hommes de bien ; mais il est anormal et en tout cas illégitime que les hommes tirent de leur sensibilité des conclusions erronées.

L'expérience de la fallacieuse « liberté » qui se présente comme une fin en soi ou comme « l'art pour l'art » — comme si l'on pouvait être réellement libre en dehors de la vérité et sans la liberté intérieure ! — cette expérience disons-nous, ne fait que commencer, bien que le monde en ait déjà récolté d'amers fruits ; car tout ce qui dans le monde est encore humain, normal et stable ne survit que par la sève de traditions ancestrales — donc de « préjugés » si l'on veut — qu'il s'agisse de l'Occident façonné par le Christianisme ou de n'importe quelle tribu nilotique ou amazonienne. Pour avoir une idée de ce que pourrait être l'homme « libre de « demain », l'homme recommençant « à zéro » et « se créant lui-même » (1) — mais en réalité l'homme de la machine échappée, elle, à son contrôle — il suffit de jeter un coup d'œil sur la psychologie très particulière et très « existentialiste » d'une certaine jeunesse, surtout dans les grandes villes ; mais n'anti-

1. Et créant du même coup la vérité, bien entendu.

cipons pas. Nous tenons simplement à souligner que, si on enlève à l'homme les empreintes profondes et « subconscientes » de la tradition, il ne reste en définitive que les stigmates de la chute et le déchaînement de l'infra-humain (1).

Logiquement, la démocratie s'oppose à la tyrannie, mais en fait, elle y mène ; c'est-à-dire : comme sa réaction est sentimentale — sans quoi elle serait centripète et tendrait vers la théocratie, seule garantie d'une liberté réaliste — elle n'est qu'un extrême qui, par sa négation irréaliste de l'autorité et de la compétence, appelle fatalement un autre extrême et une nouvelle réaction autoritaire, autoritaire celle-ci et tyrannique par son principe même. L'illusion démocratique apparaît surtout dans les traits suivants : en démocratie, est vrai ce que croit la majorité ; c'est elle qui « crée » pratiquement la vérité ; la démocratie elle-même n'est vraie que dans la mesure où — et aussi longtemps que — la majorité y croit, elle porte donc en son sein les germes de son suicide. L'autorité, qu'on est bien obligé de tolérer sous peine d'anarchie, vit à la merci des électeurs, d'où l'impossibilité de gouverner réellement ; l'idéal de « liberté » fait du gouvernement un prisonnier qui doit suivre constamment les pressions des divers groupes d'intérêt ; les campagnes électorales elles-mêmes prouvent que les aspirants à l'autorité doivent duper les électeurs, et les moyens de cette duperie sont si inconcevablement grossiers et stupides, et constituent un tel avilissement du peuple, que cela devrait suffire pour réduire à néant toute l'idéologie démocratique. Ce n'est pas à dire qu'aucun genre de démocratie ne soit possible : mais alors il s'agit, d'abord de collectivités restreintes — nomades surtout — et ensuite d'une démocratie intérieurement aristocratique et théocratique, non d'un égalitarisme laïc imposé à de grands peuples sédentaires.

Nous pourrions aussi faire valoir ceci : il arrive qu'un homme soit intelligent et compétent, ou qu'une minorité le

1. Au lieu de répéter sans cesse que le moyen âge était horrible, on ferait mieux de se résigner à la constatation que c'est ainsi que les hommes de l'« âge de fer » se comportent — en Europe ou ailleurs, et en bien ou en mal — quand ils prennent leur religion au sérieux ; tous les « adoucissements des mœurs » et toute « tolérance » n'ont aucun intérêt décisif dès lors que leur rançon est l'indifférence religieuse, l'individualisme antispirituel, le matérialisme, la pseudo-mystique.

soit ; mais que la majorité soit intelligente et compétente — ou « plus intelligente » et « plus compétente » — cela ne saurait arriver ; l'adage *vox populi vox Dei* n'a de sens qu'en présence d'un cadre religieux qui confère aux foules une fonction de « médium » ; elles s'expriment alors, non par réflexion, mais par intuition et sous l'influence du Ciel, à moins qu'il ne s'agisse d'une affaire où tout homme sain d'esprit et craignant Dieu est compétent, en sorte que le sentiment de la majorité coïncide de toute façon avec ce qu'on peut appeler le bien. Il est évident que le peuple en tant que porteur collectif de la religion a un caractère positif, — toutes les religions en témoignent (1) — qu'il a donc instinctivement raison contre les exceptions malsaines et impies (2), et que, à un point de vue un peu différent, son « fanatisme » (3) — en dépit des limitations et des abus de celui-ci — représente une force centripète et régulatrice. Le peuple est ce qu'il est, en bien et en mal ; Il n'a pas les vertus du « centre », mais il peut avoir celles de la « totalité », à condition que le « centre » le détermine. Le mot « peuple » a d'ailleurs deux significations : il désigne, soit la majorité qui se distingue des élites intellectuelle et aristocratique, soit la collectivité totale ou intégrale, comprenant à la fois la majorité et les élites ; dans ce dernier sens, il va de soi que le gouvernement — à part son origine céleste — vient du « peuple » lui-même et que les élites chevaleresque et sacerdotale sont l'expression du génie « populaire » ; le rappeler est presque un abus de langage, comme c'est le cas pour toutes les choses trop évidentes.

Un mot sur la « libre-pensée », ou plus précisément sur l'obligation quasi morale qui est faite à tout homme de « penser par lui-même » : cette exigence n'est nullement conforme à la nature de l'homme, car l'homme normal et vertueux,

1. Sans quoi il n'y aurait ni « Israël », ni « corps mystique du Christ », ni « communauté mohammédienne ».
2. Il peut aussi se tromper quand il s'agit de phénomènes dépassant le cadre de l'exotérisme, bien qu'il y ait aussi un aspect de l'ésotérisme qui soit ancré dans le peuple, notamment dans l'artisanat.
3. De nos jours, on appelle « fanatisme » tout ce qui est essentiel ou même simplement sérieux dans une religion. D'autres étiquettes du même genre sont la « routine », le « conformisme », le « romantique », le « pittoresque » ; il s'agit toujours de compromettre ou de ridiculiser quelque chose de contraire au règne de la machine.

en tant que membre d'une collectivité sociale et traditionnelle, se rend compte en général des limites de sa compétence. De deux choses l'une : ou bien l'homme est exceptionnellement doué sur tel ou tel plan, et alors rien ne peut l'empêcher de penser d'une manière originale, ce qu'il fera d'ailleurs en accord avec la tradition — dans les mondes traditionnels qui seuls nous intéressent ici — précisément parce que son intelligence lui permet de saisir la nécessité de cet accord ; ou bien l'homme est d'intelligence moyenne ou médiocre, sur un plan quelconque ou d'une façon générale, et alors il s'en remettra aux jugements de ceux qui sont plus compétents que lui, et c'est là dans son cas la chose la plus intelligente à faire. La manie de détacher l'individu de la hiérarchie intellectuelle, c'est-à-dire de l'individualiser intellectuellement, est une violation de sa nature et équivaut pratiquement à l'abolition de l'intelligence, et aussi des vertus sans lesquelles l'entendement réel ne saurait s'actualiser pleinement. On n'aboutit ainsi qu'à l'anarchie et à la codification de l'incapacité de penser.

* * *

Une variante très « actuelle » du sentimentalisme idéologique que nous avons en vue, et très répandue chez les « croyants » eux-mêmes, est la hantise démagogique du «social». Autrefois, quand tout le monde était religieux, la pauvreté préservait les pauvres de l'hypocrisie, ou d'une certaine hypocrisie ; de nos jours, la pauvreté entraîne trop souvent l'incroyance et l'envie — dans les pays industrialisés ou touchés par la mentalité industrialiste — en sorte que riches et pauvres sont quittes ; à l'hypocrisie des uns répond l'impiété des autres. Il est profondément injuste de préférer cette nouvelle tare des pauvres à la tare habituelle — et traditionnellement stigmatisée — des riches, d'excuser l'impiété des uns par leur pauvreté sans excuser l'hypocrisie des autres par leur richesse ; si les pauvres sont victimes de leur état, les riches le sont tout autant du leur, et si la pauvreté donne droit à l'impiété, la richesse donne droit au simulacre de la piété. S'il faut plaindre spirituellement les uns, il faut plaindre et excuser sous le même rapport les autres, d'autant que la différence ne repose que sur des situations tout extérieures et facilement réversibles, et non sur la nature foncière des hommes ; on ne peut préférer les pauvres que quand ils sont meilleurs que les riches par leur sincérité spirituelle, leur patience, leur héroïsme secret — de tels pauvres existent toujours, de même que des riches détachés de leur richesse — et non quand ils sont pires par leur incroyance, leur envie et leur haine. Les Chrétiens persécutés sous Néron souffraient davantage que ne souffrent aujourd'hui les ouvriers mal payés sans qu'aucune théologie leur accordât le droit de ne plus croire en Dieu et de mépriser sa Loi ; la tradition n'a jamais admis cette sorte de chantage économique à l'égard de Dieu.

En somme, trois questions décident du problème humain, en dépit des sentimentalités humanitaristes et progressistes : si tous les hommes étaient exempts de soucis matériels, le monde serait-il sauvé ? Assurément non ; car le mal est avant tout dans l'homme lui-même, comme l'expérience le prouve (1). Si tous les hommes s'appliquaient à combler les besoins des autres, en vue du bien-être physique et en dehors de toute religion, le monde serait-il sauvé ? Non, bien sûr, puisque le fond même du problème resterait négligé. Si tous les hommes pensaient à Dieu au point d'oublier leur bien-être, le monde serait-il sauvé ? Oui, certainement ; « le reste vous sera donné par surcroît, » dit l'Evangile, c'est-à-dire que la réforme de l'homme entraînerait *ipso facto* une réforme du monde, et même une réaction bénéfique de la part de toute l'ambiance cosmique.

Le progressisme, c'est vouloir éliminer les effets sans vouloir éliminer les causes ; c'est vouloir supprimer les calamités sans savoir qu'elles ne sont que ce qu'est l'homme et qu'elles résultent nécessairement de son ignorance métaphysique ou de son manque d'amour de Dieu. Il faut également tenir compte de ceci : Dieu ne peut « avoir intérêt » en premier lieu au bien-être des créatures, puisqu'Il veut les âmes et leur bien impérissable et non les choses passagères du

1. Dans les pays économiquement sursaturés et imbus d'idéalisme social et de psychanalyse « humanitaire », le problème moral n'est nullement résolu ; la « jeunesse dorée » se montre capable des crimes les plus monstrueux sans avoir l'excuse de la misère.

monde matériel ; si Dieu veut aussi notre bien-être terrestre, c'est, non parce qu'Il le regarde comme une fin en soi, mais parce qu'un certain bonheur est la condition normale de l'homme qui, lui, est essentiellement créé en vue des valeurs éternelles ; Dieu « a intérêt » à notre bien-être dans la mesure où nous en profitons en vue de Lui et non autrement, mais, en dehors de cet « intérêt » — si ce mot est permis ici à titre provisoire — Dieu « laisse pleuvoir sur les injustes comme sur les justes ». Ensemble avec le pain, il faut donner la vérité, puisque « l'homme ne vit pas de pain seulement » ; la faim avec la vérité vaut mieux que l'aisance avec l'erreur. Le bien-être est là pour servir nos fins dernières comme l'argile est là pour faire des cruches.

D'aucuns accusent volontiers d'« égoïsme » les contemplatifs préoccupés de leur salut, et ils prétendent qu'au lieu de se sauver soi-même, il faudrait sauver les autres ; or ceci est premièrement hypocrite et deuxièmement absurde car, d'une part, ce n'est pas par excès de vertu que les intéressés refusent la sainteté et, d'autre part, il est impossible de sauver les autres, puisqu'on ne peut connaître et vouloir qu'avec sa propre connaissance et sa propre volonté ; s'il est possible de contribuer au salut d'autrui, cela ne l'est qu'en vertu de notre propre salut. Aucun homme n'a jamais rendu un service à qui que ce soit en restant attaché à ses défauts par « altruisme » ; celui qui méprise son propre salut ne sauve certainement personne. C'est preuve d'hypocrisie que de masquer ses passions ou son indifférence spirituelle par de bonnes œuvres.

On ne peut définir le social qu'en fonction de la vérité, mais on ne peut définir la vérité en fonction du social.

* * *

On entend trop souvent faire le reproche de « sentimentalité » à des hommes qui protestent, non contre un mal nécessaire, mais contre une bassesse ; ce reproche, même s'il coïncide accidentellement avec la vérité au point de vue simplement psychologique, est pourtant tout à fait injustifié en ce qu'il entend réduire des réactions de l'intelligence à leurs concomitences émotives possibles. Car : que les forts attaquent les faibles, c'est un mal parfois inévitable et même à certains égards une loi naturelle, à condition toutefois que les moyens ne violent pas les normes de la nature comme c'est le cas dans les guerres mécanisées, et que la force ne serve pas des idées intrinsèquement fausses, ce qui serait une anomalie de plus (1) ; mais que les forts écrasent les faibles au moyen d'une hypocrisie intéressée et des bassesses qui en résultent, cela n'est ni naturel ni inévitable, et il est gratuit et même infâme de mettre sur le compte de la « sensiblerie » toute opinion qui condamne ces méthodes ; le « réalisme » politique peut justifier les violences, jamais les vilenies. Mais il n'y a pas que cette alternative ; il y a encore des faits qui, sans être en eux-mêmes, ni des maux nécessaires, ni des turpitudes à proprement parler, sont plutôt des négligences pénibles et insensées, des abus faits de préjugés, de commodité, de manque d'imagination, d'habitude inconsciente ; de telles choses sont inévitables, non pas en détail, mais globalement, l'homme collectif de l'« âge sombre » étant ce qu'il est. Dans ce cas, s'émouvoir d'un fait particulier n'est pas forcément de la sentimentalité répréhensible ; ce qui le serait, c'est de s'indigner contre l'existence même de tels phénomènes au sein d'une vieille civilisation, et de vouloir détruire celle-ci afin d'abolir ceux-là.

Quand nous confrontons l'antiquité avec notre époque, nous voyons deux extrêmes : d'une part la dureté marmoréenne et abstraite des anciens, fondée sur la loi de sélection naturelle et sur les vertus aristocratiques des Dieux et des héros, et d'autre part les excès de la démocratie de notre temps, à savoir le règne des inférieurs, le culte de la médiocrité et de la vulgarité, la protection sentimentaliste, non des faibles, mais des faiblesses et des tarés (2), la mollesse psychologique à l'égard de toutes le formes du laisser-aller et du vice, l'immoralisme soutenu au nom de la « liberté » et de la « sincérité », la bêtise et le bavardage travestis en « cul-

1. C'est donc surtout aux guerres tribales ou féodales que nous pensons, ou encore aux guerres d'expansion des civilisations traditionnelles. D'aucuns objecteront qu'il y a toujours eu des machines et qu'un arc n'est pas autre chose, ce qui est aussi faux que de prétendre qu'un cercle est une sphère ou qu'un dessin est une statue. Il y a là une différence de dimensions dont les causes sont profondes et non quantitatives.

2. La protection des faibles a toujours été pratiquée dans les civilisations encore saines, sous une forme ou une autre.

ture », le mépris de la sagesse et la neutralisation de la religion, puis les méfaits d'une science athée qui nous mène à la surpopulation, à la dégénérescence et à la catastrophe. Or ces aberrations nous permettent, sinon d'admettre celles des anciens, du moins de comprendre leur perspective fondamentale ; on se rendra compte alors qu'il n'y a pas lieu de condamner cette perspective elle-même d'une façon inconditionnelle au nom d'un soi-disant « progrès moral » qui en réalité ne mène qu'aux excès inverses, pour dire le moins (1). Comme tous les rêves, celui de l'égalitarisme présuppose un monde fragmentaire, fait exclusivement de braves gens qui ne songent qu'à pétrir leur pain en tranquillité sans être molestés ni par les loups ni par les dieux ; or les loups sont dans les « braves gens » eux-mêmes, et quant aux dieux fauteurs de « fanatisme », il suffit de les mettre en veilleuse pour que les diables viennent les remplacer.

Rien ne serait plus faux que de prétendre que le moyen âge était bon comme notre époque est mauvaise ; le moyen âge était mauvais parce que les abus qui défiguraient les principes y étaient portés à leur maximum par rapport aux possibilités d'alors, sans quoi la réaction moderne — Renaissance et Réforme — n'eût pas pu se produire. Mais, comparé à notre époque, le moyen âge était néanmoins « meilleur », et même « bon » eu égard au fait qu'il était encore dominé par les principes.

On entend dire à tout propos qu'il faut « être de notre temps » et que le fait de « regarder en arrière » ou de « s'attarder » est une trahison à l'égard de cet « impératif catégorique » qu'est notre siècle ; mais nul ne saurait jamais donner la moindre justification tant soit peu plausible de cette exigence grotesque. « Il n'y a pas de droit supérieur à celui de la vérité », disent les Hindous ; et si deux et deux font quatre, ce n'est certes pas en fonction d'un temps quelconque. Tout ce qui se passe de nos jours fait partie de notre temps, y compris l'opposition à celui-ci ; copier l'antiquité faisait partie de la Renaissance et si, de nos jours, quelques-uns regardent vers le moyen âge ou l'Orient, on est bien obligé

1. Les dictatures collectivistes sont issues de la démocratie et en rééditent les préjugés à leur manière, en ce sens qu'elles entendent réaliser les idéaux soi-disant humanitaires par des moyens babyloniens.

d'enregistrer le fait comme appartenant à l'époque que nous vivons. C'est la nature des choses qui décide en définitive ce qu'est notre temps et ce qu'il n'est pas ; et ce n'est certes pas aux hommes de décider ce qui a le droit d'être vrai et ce qui ne l'a pas.

* * *

Le « vitalisme » philosophique dissimule lui aussi sous les traits d'une logique impeccable une pensée fallacieuse et proprement infra-humaine. Les adorateurs de la « vie », pour lesquels la religion — ou la sagesse — n'est qu'un trouble-fête inintelligible, factice et morbide, oublient avant tout les vérités suivantes : que l'intelligence humaine est capable d'objectiver la vie et de s'y opposer d'une certaine manière, ce qui ne peut pas être dépourvu de sens, toute chose ayant sa raison d'être ; que c'est par capacité d'objectivation et d'opposition au subjectif que l'homme est homme, la vie et le plaisir étant communs aussi à toutes les créatures infra-humaines ; qu'il n'y a pas que la vie, mais aussi la mort, et qu'il n'y a pas que le plaisir, mais aussi la douleur, ce dont l'homme seul peut se rendre compte *a priori* ; que l'homme doit suivre sa nature comme les animaux suivent la leur, et qu'en la suivant pleinement il est porté à transcender les apparences et à leur donner une signification qui dépasse leur plan mouvant et qui les unit à une même réalité stable et universelle. Car l'homme, c'est l'intelligence, et l'intelligence, c'est le dépassement des formes et la réalisation de l'invisible Essence ; qui dit intelligence humaine, dit absoluité et transcendance.

De toutes les créatures terrestres, l'homme seul sait : premièrement, que le plaisir est contingent et éphémère ; et deuxièmement, qu'il n'est pas partagé par tous, c'est-à-dire que d'autres *egos* ne jouissent pas du plaisir de « notre *ego* », et qu'il y a toujours — quelque soit notre jouissance — d'autres créatures qui souffrent, et inversement ; ce qui prouve que le plaisir n'est pas tout, ni la vie. La religion ou la métaphysique surgissent bien plus profondément de la nature spécifiquement humaine — « nature surnaturelle » précisément dans ses profondeurs — que les caractères que l'homme partage avec l'animal et la plante.

Réfuter l'erreur n'est pas ignorer que son existence est nécessaire ; les deux choses se situent sur des plans différents. Nous n'acceptons pas l'erreur, mais nous acceptons son existence, puisqu'« il faut qu'il y ait du scandale ». Il est des esprits mous et vagues qui acceptent l'erreur parce qu'ils constatent qu'elle ne peut pas ne pas exister.

* * *

Nous avons dit au début de cet article qu'une doctrine mérite l'épithète de « sentimentale », non parce qu'elle fait usage d'un symbolisme des sentiments ou qu'elle reflète incidemment, dans sa forme, les sentiments de l'écrivain qui l'expose, mais parce que son point de départ est déterminé par le sentiment plutôt que par la réalité objective, ce qui signifie que celle-ci est violée par celui-là ; à cette précision, nous devons ajouter une réserve en faveur des doctrines traditionnelles, ou de certaines d'entre elles : on pourrait à la rigueur qualifier de « sentimentale » une doctrine vraie quand le sentiment s'introduit dans la substance même de cette doctrine, tout en limitant la vérité, par la force des choses, en raison du caractère « subjectif » et affectif de la sentimentalité ; c'est en ce sens que Génon a parlé de la présence d'un élément sentimental dans les exotérismes sémitiques, tout en relevant que c'est cet élément qui cause les incompatibilités entre les dogmes de provenance différente. Mais, dans ce cas, l'épithète de « sentimental » ne saurait signifier que la doctrine prend son essor dans une réaction sentimentale et partant toute humaine, comme cela se produit dans les idéologies profanes ; au contraire, le mariage entre la vérité et le sentiment est ici une concession providentielle et salutaire à telles prédispositions psychologiques, si bien que l'épithète en question ne convient qu'à condition de spécifier qu'il s'agit de doctrines orthodoxes.

L'Intellect — cette sorte de Révélation statique, permanente en principe et surnaturellement naturelle — ne s'oppose à aucune expression possible du Réel ; il se situe au delà du sentiment, de l'imagination, de la mémoire et de la raison, mais il peut en même temps les illuminer et les déterminer puisqu'ils sont comme ses ramifications individualisées, et disposées en tant que réceptacles à recevoir la lumière d'en haut et à la traduire selon leurs possibilités. La quintessence positive du sentiment est l'amour ; et l'amour, dans la mesure où il se dépasse lui-même en direction de sa source surnaturelle, est l'amour de l'homme pour Dieu et de Dieu pour l'homme, et enfin la Béatitude sans origine et sans fin.

FRITHJOF SCHUON.

LE LIVRE DE L'EXTINCTION DANS LA CONTEMPLATION

(Kitâbu-l-Fanâ'i fî-l-Muchâhadah)

du

Cheikh al-Akbar Muhyiu-d-dîn ibn Arabî

NOTICE INTRODUCTIVE

Kitâbu-l-Fanâ'i fî-l-Muchâhadah = « Le livre de l'Extinction dans la Contemplation » est un des nombreux petits traités du Cheikh al-Akbar ibn Arabî. Chez cet auteur, les écrits de ce genre se rangent souvent en quelque sorte en marge de ses grands travaux, et tel est précisément le cas du présent opuscule qui présente une référence explicite aux *Futûhât*, son œuvre maîtresse, dont la composition s'étendit sur presque toute la partie de sa vie passée en Proche-Orient (1). Dans les derniers alinéas du *Kitâbu-l-Fanâ*, sur un point qu'il ne peut développer à l'occasion, l'auteur renvoie, par anticipation, à la partie des *Futûhât* qui traitera des *Manâzil* (les Demeures Initiatiques). Effectivement, on constate que les points de notre texte qui ont un rapport avec les *Manâzil* sont évoqués et traités de façon spéciale dans le chap. 286 des *Futûhât* (qui en comptent au total 560) où, du reste, le *Kitâbu-l-Fanâ* est mentionné comme déjà écrit.

Ne pouvant procéder ici à l'analyse détaillée et au commentaire qu'exigerait normalement un texte aussi concis et plein d'allusions que celui-ci, nous nous contenterons de souligner seulement ses thèses ou idées caractéristiques sur lesquelles il y a intérêt à revenir dans d'autres occasions. Les notes de la traduction ajouteront souvent des précisions techniques, mais leur rôle sera surtout de rendre intelligible l'enchaînement du texte et de signaler pour le moment le siège de certaines matières.

D'un caractère assez général, malgré son titre, ce traité peut être considéré comme une introduction à l'étude de la voie éso-

1. Le Cheikh al-Akbar est né le 17 Ramadan 560 = 28 juillet 1165, à Murcie (Espagne) ; il vécut en Proche-Orient depuis 599 = 1194, jusqu'à sa mort survenue le 26 Rabia-l-Akhir 638 = 16 novembre 1240, à Damas.

térique et au domaine de la connaissance métaphysique en Islam. Mais c'est surtout une œuvre de défense de cette voie et de ses moyens propres, comme le « dévoilement » ou la saisie intuitive (*al-kachf*), contre les attaques qu'elle subit, soit du côté de l'exotérisme, soit du côté du rationalisme philosophique.

Le prologue, après des doxologies cadencées et rimées, énonce quelques idées fondamentales illustrant l'importance du sujet à traiter : il s'agit plus précisément d'une sorte d'apothéose de l'élite spirituelle et de son rôle providentiel dans l'économie traditionnelle et cosmique totale.

L'entrée en matière se fait avec la thèse suivante : la Divine Réalité Essentielle (*al-Haqîqatu-l-Ilâhiyyah*), qui est le but de la voie de connaissance métaphysique, ne peut être contemplée que par une réalisation qui est d'une part, extinction (*fanâ*) de ce qui est relatif et contingent dans l'être, ou dans l'« œil » contemplant, d'autre part, « permanence » (*baqâ*) de ce qui, en celui-ci, est absolu et nécessaire. Cela n'implique aucun changement de nature, aucune altération ou suppression d'essence, et n'aboutit à aucun résultat qui ne préexisterait pas. Ce qui s'éteint est par définition caduc et de toujours en état d'extinction, ce qui reste a été immuablement le même de toute éternité. La Vision seule apparaît, ou s'énonce, comme nouvelle dans cet « œil ». Il est à remarquer à l'occasion que le terme *aïn* qui désigne ordinairement beaucoup de choses : « œil », « source », « personne », « essence », l'« identité d'une chose », etc. se prête très naturellement à des applications corrélatives qui — pourrait-on dire — ne s'expliquent vraiment de façon exhaustive que par cette identité finale qu'il sert à affirmer sous différents aspects : ainsi il désignera, successivement ou à la fois, le contemplant quant à son « œil » et à son « être » même, la Vision contemplative, et enfin la Station métaphysique réalisée. Cette Vision est appelée ici *Aïnu-l-Jam'i wa-l-Wujûd*, ce qu'on peut traduire par « l'Œil de l'Union et de l'Etre Pur » ou encore par « l'Œil de la Synthèse et de la Réalisation », etc. Elle est l'attribut propre de ce sommet de la réalisation métaphysique nommé « Station de la Quiétude et de la Suffisance Immuable » (*maqâmu-s-Sukûni wa-l-Jumûd*). L'auteur explicite en quoi consiste cette vision à l'aide du symbolisme de la procession des Nombres. L'Œil, dit-il, voit alors que tous les Nombres ne sont qu'un « unique » (*wâhid*), qui se propage dans les degrés numéraux, et qui par ce processus manifeste les entités des nombres particuliers. C'est à propos de cette vision essentielle et de cette propagation universelle de l'Identité que se produit la méprise de celui qui professe la doctrine ou la conception de l'*ittihâd*, l'« uni-

fication » ou même l'« union ». L'auteur ne donne pas ici la définition directe de ce terme, mais nous trouvons celle-ci dans les *Içtilâhât* s. v., et plus complètement dans les *Futûhât* ch. 73, quest. 153 : « *L'ittihâd* c'est le fait pour les deux essences de devenir une seule : soit serviteur, soit Seigneur ; or il ne peut y avoir d'*ittihâd* que dans le domaine du nombre et de la nature physique (*tabî'ah*), et ce n'est qu'un état ». En tant que conception de la réalisation suprême l'erreur de *l'ittihâd* consiste en ceci : il considère, pour commencer, que l'être humain, par exemple, repose sur une essence ultime distincte de l'Essence divine, et ensuite, il conçoit que l'Unité finale est le résultat d'une fusion des deux essences. La conception juste sous ce rapport est alors celle du *Tawhîd* qui est la doctrine régulière tant au point de vue exotérique qu'au point de vue ésotérique. Le *Tawhîd*, doctrine de l'Unicité divine sur le plan religieux, est attestation de l'Identité Suprême sur le plan métaphysique et initiatique : dans cette dernière acception il enseigne que le principe du Tout est une Réalité essentielle unique, *al-Haqîqatu-l-Ahadiyyah*, ou encore *al-Haqîqah* tout court, la Réalité au sens absolu, et que par conséquent la réalisation suprême est la prise de conscience, ou la connaissance, ou encore la contemplation de ce qui est immuablement de toute éternité, sans aucune altération quant à l'essentiel, et non pas une « unification », ou une « union » conçue comme se réalisant entre deux réalités ou essences distinctes.

Ainsi donc *l'ittihâd* que les exotéristes condamnent comme sacrilège en tant qu'il affirme la confusion des essences, la divinisation de la créature ou encore l'incarnation du Transcendant, est écarté également par les ésotéristes, logiquement pour les mêmes raisons, mais ceux-ci le remplacent alors par une autre doctrine qui est certainement du *tawhîd* mais pas tout simplement celui des exotéristes. En effet, cette doctrine, tout en étant parfaitement orthodoxe, va dans un certain sens beaucoup plus loin que *l'ittihâd*, et cela rencontrera finalement d'autres obstacles chez les profanes, car elle dit en somme ceci : *l'ittihâd* est non seulement impossible logiquement, il est surtout inutile : l'« unité » à laquelle on veut arriver entre l'être relatif et l'Etre absolu est consommée de toute éternité, car l'essence de tous les êtres est une seule, et elle est l'Essence de l'Etre Pur même. Il y a virtuellement Identité Suprême entre chaque être et l'Etre Suprême, dont il n'est jamais séparé sous le rapport essentiel. La réalisation métaphysique n'est que la Vision effective de cette Réalité oubliée et cachée dans le mystère profond de l'être. C'est ainsi également que cette réalisation ne s'appliquera au fond qu'à la suppression des caractères contingents et limitatifs de l'être pour aboutir à ce qui est en soi absolu et illimité. C'est pourquoi, lorsque le Cheikh al-Akbar définit la *Haqîqah*, la Réalité au sens absolu, il donne cette réponse indirecte : « c'est l'abolition, en toi, des traces de tes attributs, par Ses Attributs, en tant que c'est Lui l'Agent qui opère par toi, en toi et de toi, et non pas toi-même : « Il n'y a pas de bête dont il ne soit Celui qui la tient par la mèche » (Cor. *II*, 56). La réalisation est un changement d'« attributs » non pas d'« essence ».

Dans notre traité, à défaut d'une définition de *l'ittihâd*, c'est par le truchement de cette procession des nombres que nous devons comprendre où est le défaut de cette doctrine. En effet, le fait de base est incontestable : la Vision atteste que c'est l'Un qui constitue la réalité de toute chose, de même que toute la série des nombres n'est constituée que par la répétition indéfinie de la même unité première. Mais, si cette constatation coexiste avec la conception que les nombres ont une essence propre distincte de celle de l'Un, cela engage à concevoir qu'il y a eu « unification » de l'Un et de l'Autre. Pour montrer que sous le rapport de l'essence il ne peut s'agir que de *Tawhîd*, l'auteur fera remarquer que l'« un » se manifeste comme nombre de deux façons : par son « essence » (*dhât*) et par son « nom » (*ism*) ; par son essence il est toujours présent dans tous les nombres, et à tous les degrés numéraux ; par son nom propre, il ne paraît qu'au degré de l'unité première, où il y a ainsi coïncidence entre « essence » et « nom » de l'« un ». A tous les autres degrés il n'est pas présent avec son propre nom, car les autres nombres portent des « noms » différents qui varient avec les degrés numéraux respectifs : « par conséquent, dit l'auteur, usant alors d'un langage ambivalent, par son nom, l'Un produit l'extinction (de tout autre « nom » numéral), par son essence il assure la permanence (de tout nombre). Quand tu dis « Un », s'éteint tout ce qui est autre que lui, et cela par la vertu de ce nom, et quand tu dis « deux » le « deux » paraît par la présence de l'essence de l'Un au degré numéral de la dualité, mis non pas par la présence du nom de l'« Un », car son nom est contradictoire avec ledit degré, alors que son essence (universellement présente et nécessaire) ne l'est pas ».

A notre avis, cette analyse est faite beaucoup moins pour montrer la différence de conception entre *Ittihâd et Tawhîd*, ce dernier n'étant d'ailleurs pas nommé dans le contexte, que pour suggérer qu'il s'agit en réalité d'une question d'interprétation et de formulation d'un fait attesté. Nous trouverons plus loin quelques raisons de plus de penser ainsi. En tout cas, de

cette analyse nous pouvons retenir un point qui est susceptible d'une intéressante application initiatique. Mais tout d'abord, afin d'éviter des confusions, nous ferons remarquer que le « nom » d'un nombre, considéré par rapport à l'« essence » absolue et unique de tous les nombres, représente symboliquement tout ce qui est déterminé, distingué, particularisé et relativisé dans un être, et cela à tous ses degrés manifestés (1), choses que synthétise, en quelque sorte, la notion de « moi » particulier. De ce que dit le Cheikh al-Akbar, il résulte que jamais un être particulier ne pourra dire « véridiquement » une parole dont le sens serait « je suis le Principe » si ce n'est dans un « état » où la conscience du « moi » individuel est totalement disparue et remplacée par celle du Moi Principiel. Il faut admettre donc que, si le fait se réalise effectivement, une formule de ce genre est légitimement prononcée. Tel pouvait être le cas d'Abu Yazîd al-Bistâmi proclamant *Anâ-Llâh* = « je suis Allah », ou *Subhânî* = « Gloire à Moi ! », ou encore le cas de Husayn al-Hallâj déclarant *Anâ-l-Haqq* = « Je suis le Vrai (Dieu) ! » Dans tout autre « état » une telle affirmation est forcément inadéquate, c'est le moins qu'on puisse dire (2). Naturellement le profane mal disposé n'admettra, en aucun cas, la réalité d'un tel état spirituel, et la vérité est qu'en pareille situation la question de savoir si l'état relève du *Tawhîd* ou de l'*ittihâd* a fort peu d'importance pour ceux qui ne peuvent rien comprendre à de tels événements spirituels : ils penseront qu'il s'agit de panthéisme, de sacrilège, d'imposture ou de possession diabolique. Ce qui complique les choses pour les profanes, c'est que malheureusement il faut tenir compte du fait qu'il y a réellement des cas d'imposture ou de possession diabolique qui empruntent les apparences des cas authentiquement spirituels et qu'il n'est pas facile à tout le monde de s'en rendre compte et de faire la différence.

Mais, d'autre part, dans les faits initiatiques mêmes, la situation de l'*ittihâd*, en tant que phénomène spirituel, est toute autre que celle d'une conception théorique. En tant que tel, il se trouve non seulement « expliqué », mais presque « justifié », sinon légitimé. C'est le Cheikh al-Akbar lui-même qui nous instruit en ce sens. Voici à ce propos quelques passages des *Futûhât*.

1. Cela n'a donc aucun rapport avec la notion de « nom » dans l'analyse hindoue de l'être particulier, considéré comme constitué de « nom » et de « forme » (*nâma-rûpa*).

2. Nous ferons remarquer à l'occasion que tout autre est le cas de l'emploi dans l'enseignement initiatique régulier, soit ouvert, soit strictement ésotérique, selon les milieux de certaines formules comme AHAM BRAHMASMI, car alors tout indique qu'il s'agit d'une application méthodique et qu'un disciple qui professera une formule de ce genre ne se considérera jamais, tel qu'il se connaît en fait, comme identique à Brahma.

Tout d'abord, nous rappelons que, dans la définition de l'*ittihâd* que nous avons citée plus haut, les derniers mots étaient : « et ce n'est qu'un état » (*wa huwa hâlun*). Cette dernière mention renvoie à une notion technique, celle d'« état » (*hâl*), qui s'oppose sous le rapport de la durée et de la stabilité à la notion de « station » (*maqâm*) ; le *hâl* est passager, le *maqâm* est stable et définitif, tel est tout au moins le sens général dans lequel on prend ces termes. Or l'*ittihâd* en tant que *hâl* se manifeste effectivement dans une condition spirituelle exceptionnelle appelée *jars*. Ce terme qui au sens ordinaire signifie « chuchotement », « murmure », désigne techniquement « une contraction du propos sous la pression exercée par la force de l'événement spirituel (qui affecte le cœur) ». Voici à ce propos *in extenso* un passage des *Futûhât* ch. 73, quest. 153, auquel nous avons déjà emprunté certaines définitions, mais qu'il est maintenant opportun de connaître dans son ensemble, entre autres à cause des termes techniques qui y sont présentés en chaîne et selon une explication qui les montre comme « emboîtés » l'un dans l'autre. Ce passage débute par la mention des êtres d'une catégorie spirituelle tout à fait exceptionnelle appelés les *Ilâhiyyûn*, textuellement « les Divins » : Si tu demandes qu'est-ce que le Caractère divin (*al-Ilâhiyyah*) ? Nous te répondrons : c'est tout Nom divin auquel est rattaché un être humain, comme (par exemple dans l'ordre onomastique ordinaire) quand quelqu'un s'appelle *Abdu-Llâh* = « le serviteur d'Allah » ou *Abdu-r-Rahmân* = « le serviteur du Tout Miséricordieux », etc. Ce sont des êtres qui restent en dehors de la « grossièreté » (*ru'ûnah*). Si tu demandes : qu'est-ce que la Grossièreté ? Nous te répondons : c'est l'arrêt avec la nature brute (*tab'*) par différence avec ce qui constitue le propre des Gens de l'Etre-Moi Suprême (*al-Inniyyah*), car ceux-là ont leur arrêt auprès du Vrai divin (*al-Haqq*) ; si tu demandes : mais qu'est-ce la *Inniyyah* ? Nous te répondons : c'est le Réalité par excellence (*al-Haqîqah*) en tant que rattachée (à la première personne du discours). Les dits êtres se tiennent retirés auprès de la Table (Gardée), ils contemplent le Calame, ils regardent l'Encrier, ils puisent dans l'encre du Soi-Suprême (*al-Huwiyyah*), et ils parlent par le Moi personnel (*al-Anâiyyah*), s'exprimant en termes d'Unification (*al-Ittihâd*) en raison du *jars* ! »

Cependant l'*ittihâd* est loin d'être un fait aussi exceptionnel que l'est l'événement du *jars*. Un autre passage des *Futûhât*, ch. 399, l'atteste : « De la condition critique de l'*Ittihâd* aucun n'a échappé, jusqu'aux vrais Savants par Allah, qui, tout en sachant quelle est la situation réelle, ont parlé d' « union »

(*ittihâd*) : l'un a proclamé cela par commandemant divin, l'autre en raison de ce que lui a conféré le « moment spirituel » (*el-waqt*) et l'état initiatique (*el-hâl*), enfin un autre l'a prononcé sans savoir qu'il l'a fait. D'autre part, les gens d'opinion rationnelle ont déclaré que l'*ittihâd* est impossible car chez eux cela signifie que deux essences deviennent une seule essence, ce qui est évidemment impossible. Mais quant à nous et nos pareils (les Connaissants) nous n'y voyons qu'une essence unique et non pas deux essences ; la divergence vient des « rapports conceptuels » (*nisab*) et des « aspects spéculatifs » (*wujûh*) alors que l'Entité essentielle (*el-Ayn*) est unique dans tout le domaine de l'Etre (*wâhidatun fi-l-Wujûd*). Les *nisab* sont « dépourvus de réalité substantielle » (*adamiyah*), et c'est au sujet de telles constructions conceptuelles qu'intervient le divergence des opinions ».

Ce texte montre assez bien qu'il doit y avoir en fait, dans le processus de la réalisation initiatique, quelque chose de vraiment inéluctable qui pousse l'être à prononcer des paroles entachées d'*ittihâd*, c'est-à-dire de « jonction », d'« unification », et d'« union » : or cela ne peut être qu'une certaine évidence intuitive d'état, de caractère momentané, qui a lieu lors du franchissement d'une certaine limite existentielle, une telle limite ne consiste en réalité qu'en une conception inadéquate demeurée sous-jacente, soit de séparativité, soit même de continuité, car dans les deux cas il s'agit de conceptions de non-identité.

De plus on relève dans ce même texte que le Cheikh al-Akbar impute aux rationnalistes la fixation du sens de l'*ittihâd* à l'union entre deux choses essentiellement distinctes. Cette remarque a son intérêt également car, compte tenu de son sens propre le terme *Ittihâd* devrait avoir la même application que le grec *Enosis*, le latin *Unio*, et surtout que le sanscrit *Yoga*, qui comme on le sait exprime « l'union intime et essentielle de l'être avec le Principe Divin », c'est-à-dire la réalisation de l'Identité Suprême. D'ailleurs, le terme hindou lui aussi peut soulever de pareilles difficultés et ce n'est que par une certaine transposition qu'il a sa signification spirituelle régulière. René Guénon dit à ce sujet : « Le sens propre de ce mot *yoga* est « union » et rien d'autre (la racine de ce mot se retrouve à peine altérée dans le latin *jungere* et ses dérivés). « Il faut remarquer que cette réalisation ne doit pas être considérée comme une « effectuation », ou comme « la production d'un résultat non-préexistant » suivant l'expression de Shankarâchârya, car l'union dont il s'agit, même non réalisée actuellement au sens ou nous l'entendons ici, n'en existe pas moins potentiellement, ou plutôt virtuellement ;

il s'agit donc seulement pour l'être individuel (car ce n'est que par rapport à celui-ci qu'on peut parler de réalisation), de prendre effectivement conscience de ce qui est réellement et de toute éternité » (*L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* : ch. III).

La voie de cette haute connaissance est ésotérique. Réservée à ceux qui ont les aptitudes correspondantes, son enseignement doit être tenu à l'écart des profanes ; les plus importuns parmi ceux-ci sont évidemment les littéralistes, les juristes, les spéculateurs rationnels et les philosophes, dont les mentalités spéciales sont autant de modes de disqualifications spirituelles. Il s'agit en somme, non pas de simples « exotériques » et d'ignorants, mais de docteurs et de savants ayant des prétentions à la sagesse, chez lesquels la naturelle incompréhension des profanes s'allie avec l'esprit de système et s'aggrave d'intolérance à l'égard de tout ce qui échappe à leur compréhension et contrarie leurs méthodes d'investigation. Pourtant, cette voie de connaissance, avec ses moyens propres, est authentiquement mohammadienne, elle est incluse, dès l'origine, dans la définition et la réalité du *Dîn* islamique total.

L'auteur cite d'ailleurs à ce propos quelques paroles du Prophète et de ses Compagnons et illustre sa thèse par le rappel du comportement d'une autorité religieuse comme Hasan al-Baçrî qui, pour s'entretenir des choses d'ordre initiatique, s'isolait avec les Connaissants, les « Gens du Goût » (*Ahlu-dh-Dhawq*) d'entre ses auditeurs.

Ceux qui ne sont pas disposés pour cette voie, ou qui en ignorent la nature et le but, doivent s'abstenir de la juger, elle et ses hommes, ou d'en parler ; il y a en cela une convenance salutaire pour tout le monde. Les Connaissants (tout au moins certains d'entre eux) ont, par exemple, la possibilité d'établir, d'une manière qui leur est propre, la validité des données traditionnelles existantes, à savoir par la voie directe du dévoilement intuitif (*tarîqu-l-kachf*), et cela peut avoir quelquefois pour effet que, pour leurs pratiques personnelles, ils considèrent certains hadiths différemment des savants exotériques dont les critères sont toujours extrinsèques.

La difficulté qu'ont les profanes de comprendre les idées initiatiques se manifeste tout d'abord par leur ignorance devant les termes techniques établis par les ésotéristes pour la formulation de leur enseignement. Et ce n'est là qu'un premier obstacle, car la véritable méthode de connaissance des mystères de cette voie est cependant l'aspiration profonde et ininterrompue de l'être vers le but poursuivi, la concentration totale et constante sur la Réalité Une (*al-Haqîqatu-l-Ahadiyyah*). Les réalisations

qui en résultent sont autant de solutions d'énigmes et de révélations insoupçonnées. Cette orientation fondamentale de la voie métaphysique est désignée dans l'enseignement sacré par la notion d'*Ikhlâç* = « Epuration, Sincérité » ; ce terme et les expressions spécifiques qui l'incluent (*ikhlâçu-d-Dîni li-Llâhi, ikhlâçu-l-ibâdati li-Llâhi*) s'appliquent essentiellement au culte offert purement à Dieu, à l'adoration affranchie de toute idée de « rétribution » et dont la finalité est Allah seul. Dieu est servi, adoré, cherché, pour lui-même. Telle est la Voie Directe des *Hunâfâ*, les Unitaires Absolus, voie selon laquelle on ne vise pas le fruit des œuvres — qui cependant, réservé auprès d'Allah, n'est pas perdu pour eux — mais la Lumière Suprême qui est Allah Lui-Même. Et telle est la pureté de cette sublime orientation que, si Allah offre un don à l'un de ces vrais adorateurs celui-ci demande à Allah de prendre Lui-Même le don, afin que le geste de prendre ne pose pas un voile sur la Vision Essentielle.

Après cette caractérisation du but et de l'orientation qui lui correspond, le Cheikh al-Akbar signale l'existence de deux voies qui, dans certaines circonstances, peuvent être proposées concurremment à l'aspirant. L'une est la « Religion Droite et Pure instituée d'autorité par un organe (prophétique) d'élection providentielle » (*ad-Dînu-l-mustaqîmu-l-hukmiyu-l-ikhtiçâçiyu-l-khâliçî*), l'autre la « Religion Non-droite sapientiale, mélangée, de mode spéculatif et intellectualiste » (*ad-Dînu ghayru-l-mustaqîmi-l-hikmiyu-l-manzû-jiyu-l-fikrîyu-l-aqlî*). C'est la première qui est la plus élevée et la plus profitable. Le message prophétique mohammadien dont l'autorité s'exerce sur les autres religions révélées à l'égard desquelles il opère certaines « abrogations », en même temps que des « confirmations », l'emportera *a fortiori* sur les voies « sapientiales », ce par quoi il désigne probablement au premier chef des écoles initiatiques, comme celles des *Ikhwânu-ç-Çafâ*, les Frères de la Pureté, et des *Ishrâqiûn*, les Illuminatifs, qui se trouvaient dans le milieu musulman. Le Cheikh al-Akbar touche ainsi à un sujet d'une particulière importance, tant au point de vue du sens cyclique des législations sacrées qu'au point de vue des techniques spirituelles. Mais il l'énonce à peine et ne procède pas à une explicitation de sa thèse. Cette thèse, on la retrouve de nombreuses fois dans d'autres de ses écrits, soit des petits traités, soit dans les *Futûhât* mêmes, mais jamais traitée de façon développée. Nous ne pouvons nous-mêmes évoquer ici l'ensemble de cette question assez complexe, à propos d'une simple mention, et il nous faudra une autre occasion pour pouvoir le

faire (1) ; mais dans les notes qui accompagnent notre traduction, nous avons déjà montré quelque peu les perspectives doctrinales qu'elle ouvre.

L'auteur précise ensuite que l'excellence de la religion révélée, et particulièrement de la religion mohammadienne, est liée à une condition, celle de l'acceptation intégrale du Livre par la Foi. L'auteur énonce cette idée indirectement tout d'abord, directement ensuite.

Indirectement, en mentionnant le cas du « plus misérable des êtres » : celui qui a un Livre révélé, mais n'attache foi qu'à une part de ce Livre et ne croit pas dans une autre part de celui-ci. Ici se place une digression fort instructive en rapport évident avec les discussions des théologiens sur le caractère d'immutabilité de la foi chez les croyants. La foi réellement « inscrite dans le cœur » ne cesse jamais. Mais le cœur a deux faces : l'une, intérieure, qui est la Table Préservée (*al-Lawhu-l-Mahfûzh*), dans laquelle toute chose inscrite est définitive, l'autre, extérieure, qui est la Tablette de l'Effacement et de l'Insertion (*Lawhu-l-Mahwi wa-l-Ithbât*), dans laquelle les inscriptions peuvent être effacées et remplacées. Pour rendre plus compréhensible la situation de la foi inscrite sur cette dernière, le Cheikh al-Akbar cite le cas évoqué dans le Coran (7, 174) et auquel les commentaires font correspondre plusieurs personnages de l'histoire religieuse, parmi lesquels le plus typique est Balaam, fils de Béor, le contemporain de Moïse, dont parle le texte des Nombres (22-24). Les « signes » (*âyât*) ou « pouvoirs opératifs prophétiques » attribués au personnage visé par le verset se trouvaient portés sur l'« extérieur » de son être, et non pas fixés intimement par une complète réalisation personnelle ; c'est pourquoi ils purent finalement être perdus par celui-ci. En cette occasion, l'auteur donne quelques précisions sur les formules à « vertu opérante automatique » (*khâççiyah*), et leur oppose la vertu de la réalisation effective (*at-tahqîq*) et « la puissance de la foi » (*aç-çidq*). Revenant au cas de ceux qui croient en une part seulement de leur Livre, l'auteur cite des versets coraniques qui établissent que « ceux-là sont les Véritables mécréants » (*al-kâfirûna haqqan*), et que « les mécréants d'entre les Gens du Livre sont les pires créatures » (*charru-l-bariyyah*) ; là, il fait une analogie saisissante avec les littéralistes et les spéculateurs ration-

1. Cet examen sera de toute façon facilité par la présentation des traductions de quelques autres petits écrits du même auteur parmi lesquels nous pouvons annoncer dès maintenant les suivants : « Le Traité de la lettre Alif ou de l'Unité » (*Kitâbu-l-Alifi wa-huwa Kitâbu-l-Ahadiyyah*), « Le Livre sur le Maqâm de la Proximité » (*Kitâbu Maqâmi-l-Qurbah*), « Le Livre sur les Degrés des Sciences Infuses » (*Kitâbu Marâtibi Ulûmi-l-Wahb*), Le livre de la Retraite cellulaire absolue » (*Kitâbu-l-Khalwati-l-Mutlaqah*).

nels d'entre les théologiens et les juristes de l'Islam, qui eux aussi ne reconnaissent qu'une part de ce qu'apportent les Saints d'Allah par leurs réalisations et leurs découvertes de mystères, et qui rejettent tout ce qui ne s'accorde pas avec leurs idées préconçues et leurs faibles critères de vérité. Ceux-là devraient pourtant s'abstenir de s'occuper de ce qui ne les regarde pas ; car ceux qui contredisent les *Muhaqqiqûn* — les Maîtres Vérificateurs ou Certificateurs — au sujet des choses que ceux-ci connaissent eux-mêmes, risquent même de perdre la lumière de la foi. Ici se place un épisode qui montre les attitudes différentes d'un *muhaqqiq* et d'un *faqîh* (juriste), lors d'un entretien qui portait sur une question de l'ésotérisme.

Ensuite, le Cheikh al-Akbar envisage de façon directe le rôle de la Foi appuyée sur les œuvres instituées : c'est là le moyen pour atteindre à toute la richesse des connaissances mohammadiennes qui ont leur accomplissement suprême dans la Dignité de l'Homme par excellence (*Hadratu-l-Insân*). A l'occasion, on a l'indication sommaire d'une hiérarchie de quatre *Hadarât* (domaines ou plans de réalité), dont nous avons tâché de rendre compte en fonction des notions fondamentales de l'*Islâm* (la soumission aux prescriptions légales), de l'*Imân* (la Foi) et de l'*Ihsân* (la Perfection des deux degrés précédents), ce dernier avec ses deux variétés : « similitude », et « réalisation effective » de la Vision Suprême. Les paroles du hadith sur l'*Ihsân* sont alors interprétées selon l'acception des *Ahlu-l-Ichârât*, les Gens des Allusions subtiles, ce qui est une occasion de voir les ressources du symbolisme verbal et littéral de la langue sacrée. De cette façon, l'auteur termine son traité en démontrant que les vérités les plus hautes de la Voie initiatique sont contenues ésotériquement dans les formules mêmes de l'enseignement général, puisque le terme du dernier *Ihsân* légal est la Vision Suprême, vision consécutive à l'Extinction métaphysique et coïncidant avec le Lever du Soleil Essentiel.

Les manuscrits du *Kitâbu-l-Fanâ* sont assez nombreux (1). Notre traduction est faite sur le texte imprimé sous le nº 1 dans *Rasâilu-l-bni-l-Arabî*, Hayderabad 1948-1949 collationné avec cinq manuscrits : Upsala II 16215 ; Berlin 2945 ; Manchester 1065 ; Paris 6640 ; Nuru Osmaniyé 2406, ce dernier copié d'après l'original, mais incomplet. On trouvera dans les notes de notre traduction quelques corrections à porter au texte imprimé et quelques variantes.

M. VÂLSAN.

1. Nous ne pouvons nous arrêter ici à cette question de bibliographie qui présente peu d'intérêt pour le lecteur non spécialiste, mais nous en traiterons lors de la publication de notre traduction dans le cadre d'un recueil de traités du Cheikh al-Akbar.

LE LIVRE DE L'EXTINCTION DANS LA CONTEMPLATION

(Kitâbu-l-Fanâ'i fî-l-Muchâhadah)

Au nom d'Allah, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux ! Louange à Allah qui prononce synthétiquement un décret immuable et qui assigne distinctivement un destin à toute chose (1), *qui décide et exécute Ses décisions, qui reçoit satisfaction et accorde Sa satisfaction* (2), *qui est trop Saint dans Sa magnificence et Sa majesté pour être contre-partie de ce qu'Il transcende, de même qu'Il est trop transcendant pour être « substance » ou « accident » !*

Il a purifié les cœurs de ceux qu'Il a préférés d'entre Ses serviteurs, et n'y a pas mis les maladies des doutes et des illusions. Il n'a pas placé ces serviteurs comme cibles pour les flèches de la contradiction et de l'hostilité, mais a fait briller pour eux, par l'Essence Illuminative, le sabre dégainé de la Direction (3), *de sorte qu'ils envahirent toutes les étendues ! Parmi eux, il y en a qui, ayant été revêtus, se sont dévêtus.*

1. Il s'agit des deux modes de l'acte divin prédestinateur, le *Qadâ et le Qadar* (dans le texte arabe l'ordre des notions est inversé — *qadara wa qadâ* — en raison d'une nécessité de rime. Voici la définition de ces deux notions dans les *Ta'rîfât* d'Al-Jurjanî : « Le *Qadar* est la sortie des « possibles » (*al-mumkinât*) de l'inexistence (*al-adam*) à l'existence (*al-wujûd*), l'un après l'autre, et en conformité avec le *Qadâ*. Le *Qadâ* est de toute éternité (*fî-l-Azal*) et le *Qadar* pour la perpétuité (*lâ yazâl*). La différence entre les deux consiste dans le fait que le *Qadâ* est la contenance globale des choses dans la Table Préservée (*al-Lawhu-l-Mahfûzh*), alors que le *Qadar* est leur existenciation distinctive dans les réalités créées, lorsque les conditions correspondantes sont remplies ».
2. Cf. l'idée d'un verset qui revient à plusieurs reprises dans le Coran ; « Allah est satisfait d'eux, et eux sont satisfaits de Lui » (Cor. *5*, 119 ; *9*, 110 *58*, 22 et *98*, 8).
3. C'est le geste du commandant d'un corps de cavalerie qui brandit le sabre dans la direction où doit se porter la charge.

Ceux qui portent leurs revêtements considèrent ce qui leur a été ainsi conféré comme un prêt, et ceux qui les ont ôtés, leur œuvre surérogatoire se trouve convertie pour eux en obligatoire (5). *Il les présente ainsi, comme un titre de gloire devant le Plérôme Suprême* (6), *et établit leur autorité dans les Mondes supérieur et inférieur, en leur accordant l'héritage du Ciel et de la Terre* (7) : *ainsi ils parcourent avec le pied intrépide de la précellence* (8), *l'Exaltation et l'Ampleur* (9), *et gouvernent de leurs sièges, en liant et en déliant* (10) !

Et que la Prière (dispensatrice de Grâce) soit sur celui (le Prophète Mohammad) auquel il fut dit : « Peut-être ton Seigneur te fera-t'Il des dons et tu seras ainsi satisfait » (*Cor.* 93, 5), *de sorte qu'il fut distingué de celui (Moïse) qui disait : « Je m'empresse vers Toi, ô Seigneur pour que tu sois satisfait* (*Cor.* 20, 84) (11). *Que cette Prière soit permanente dans la*

5. Il semble que les « vêtements » dont il s'agit soient des symboles des « moyens opératifs » utilisés dans l'ordre des fonctions traditionnelles désignées par la notion de *taçarruf* : « pouvoir de régir ou d'agir ». Ce symbolisme est en effet énoncé dans notre traité. Dans ce cas on peut comprendre celui-ci ainsi : ceux qui ont gardé leur « vêtement » considèrent les pouvoirs transmis non pas comme une « propriété » personnelle dont on peut « user et abuser », mais comme un « prêt » qu'il faut restituer sans altération et sans en avoir fait mauvais emploi, et ceux qui ont ôté leur « vêtement », en renonçant ainsi à faire usage des pouvoirs transmis, accomplissent leur fonction par la vertu de l'énergie spirituelle dérivant de leur seule réalisation personnelle (*bi-ç-çidq* ou *bi-l-himmah*). L'emploi de leur propre énergie restait « surérogatoire » tant qu'ils pouvaient user des « moyens opératifs » confiés, mais lorsqu'ils ont renoncé à ces moyens, l'action par l'énergie personnelle devient « obligatoire » pour l'accomplissement de leurs charges et attributions.

6. *Al-Malâu-l-Aâla*, la Sublime Assemblée des entités régissantes du Monde. L'idée qu'Allah « Se glorifie » (*Mubâhâh*) de Ses élus devant les Anges dérive de hadiths dont l'un, par exemple, concerne les gens qui tiennent les séances de *dhikr* (mention de Dieu, incantation initiatique). Le Prophète, trouvant une telle séance tenue par des Compagnons, dit à ceux-ci que l'Ange Gabriel était venu l'informer qu'Allah « Se glorifiait d'eux devant Ses Anges » (= *yubâhi bi-kumu-l-Malâikata*).

7. Il s'agit des investitures ésotériques d'un ordre très élevé que reçoivent les Saints pour accomplir différentes fonctions spirituelles et cosmiques exigées par l'économie universelle de la tradition.

8. *Qadamu-l-qadam* expression qui peut se traduire « pied de l'intrépidité » ou « de la bravoure » ou « de la précellence » ; si l'on devait lire *qadamu-l-qidam*, ce serait le « pied de l'éternité ».

9. *Tûl et 'ardz* signifie littéralement « longueur et « largeur », mais leur transposition technique selon un plan vertical est établie depuis Al-Hallâj et attestée dans les œuvres du Cheikh al-Akbar.

10. *Ibrâm* et *naqd*, attributs de *taçarruf* de la hiérarchie initiatique. On retrouvera ces notions dans le prologue du Livre de la Proximité (*Kitâbu-l-Qurbah*) du Cheikh al-Akbar.

11. Dans le premier verset, il s'agit de la Satisfaction que le Seigneur accorde à Son serviteur en conséquence de la « Satisfaction » qu'Il reçoit de le part de celui-ci ; dans le deuxième, il s'agit seulement de cette satisfaction qu'Allah reçoit de Son serviteur.

langue de l'éternité et ne connaisse donc jamais de fin, et qu'elle s'étende aussi sur les membres de Sa Famille, les Purs (12), *et sur ses Compagnons, les favorisés de la Satisfaction divine* (13), *ainsi que sur ses Frères (les autres Prophètes) qui l'ont reconnu comme véridique, depuis leur station élevée et agréée* (14) !

La Réalité Divine Essentielle (*al-Haqîqatu-l-Ilâhiyyah*) est trop élevée pour être contemplée par l'« œil » qui doit contempler, tant que subsiste une trace de la condition de créature dans l'« œil » du contemplant (14 *bis*). Mais lorsque « s'éteint ce qui n'a pas été » — et qui est (par nature) périssant — « et reste ce qui n'a jamais cessé d'être ». — ce qui est (par nature) permanent (15) — alors se lève le Soleil de la preuve décisive pour la Vision par soi (*al-'Iyân*) (15 *bis*). Alors se produit la sublimation absolue (*at-tanazzuhu-l-mutlaq*) effective dans la Beauté Absolue (*al-Jamâlu-l-Mu-*

12. La Famille (*al-Al*) est, selon l'acceptation la plus générale, la descendance du Prophète. Initiatiquement, cette notion désigne avant tout ses descendants spirituels, les héritiers de ses sciences initiatiques.

13. Il est de pratique régulière, lorsqu'on mentionne le nom d'un compagnon du Prophète, de dire : *radiya-llâhu an-hu* = « Qu'Allah soit satisfait de lui ». Sont considérés comme « compagnons du Prophète » ceux qui l'ont connu et ont cru en lui. Initiatiquement, on dit que sont également ses compagnons ceux qui ont eu, à n'importe quelle époque, une vision de lui en état de veille.

14. Il y a là plus spécialement allusion au fait que, pendant la Nuit de l'Ascension, les Prophètes antérieurs l'ont accueilli et accepté comme *imâm*. Cela reposait d'ailleurs sur un pacte mentionné dans le Cor. *3*, 75 : « Lorsqu'Allah prit l'engagement des Prophètes, Il leur dit : « Il y a là ce que je vous ai donné comme Livre et Sagesse. Et lorsque viendra vers vous un Envoyé qui confirmera ce qu'il y a avec vous, vous aurez foi en lui et vous l'aiderez ! » etc.

Selon l'interprétation courante de ce verset, chacun des Prophètes antérieurs a pris l'engagement pour lui et pour ses héritiers dans sa communauté de reconnaître et de secourir l'Envoyé d'Allah lorsqu'il se manifestera.

14 *bis*. Cet « œil » qui doit contempler n'est évidemment pas l'œil corporel mais l'« Œil de la Connaissance essentielle » ou l'Œil du cœur, qui est le centre profond de l'être, autrement dit l'essence même de l'être. Nous avons fait remarquer dans notre *Notice Introductive* que le terme *ain* signifie aussi bien « œil » qu'« être essentiel ».

15. Formule qu'on trouve textuellement dans Ibnu-l-Arîf (*Mahâsinu-l-Majâlis*, p. 97 du texte arabe édité par Asín Palacios) ; une autre mention en est faite par le Cheikh al-Akbar dans sa *Risâlatu-l-Quds*, paragraphe sur le Cheikh Abû-l-Abbâs al Uryânî (éd. A. Palacios).

15 *bis*. On peut faire un rapprochement entre ce passage et le passage suivant d'*Atmâ-Bodha* de Shankarâchârya :

« L'Œil de la Connaissance (*Jnâna-chakshus*) contemple le véritable *Brahma*, plein de Béatitude, pénétrant tout ; mais l'œil de l'ignorance ne Le découvre point, ne L'aperçoit point, comme un homme aveugle ne voit point la lumière sensible.

« Quand le Soleil de la Connaissance spirituelle se lève dans le ciel du Cœur il chasse les ténèbres, il pénètre tout, enveloppe tout et illumine tout ».

tlaq) (16), et c'est cela l'« Œil de la Synthèse et de la Réalisation par excellence » (*Aînu-l-Jam'i wa-l-Wujûd*) (17) et la « Station de la Quiétude et de la Suffisance Immuable » (*maqâmu-s-Sukûni wa-l-Jumûd*) (18). Cet Œil voit alors les Nombres comme étant un « Unique », le nombre « Un » (*Wâhid*) (19), qui, cependant, voyage dans des degrés numéraux et qui par ce voyage manifeste les entités des Nombres. C'est de cette station contemplative que se produit la glissade de celui qui professe (la doctrine de) l'« unification » (*al-ittihâd*) (20). Celui-ci, voyant que l'Unique voyage dans des degrés numéraux dont l'existence est purement estimative (*wahmiyyah*), où Il reçoit toutefois des noms qui varient avec les degrés, ne voit pas les Nombres comme étant autre chose que l'Un (*al-Ahad*) : alors il dit qu'il y a eu « unification » (20 *bis*). Or (l'Unique, ou l'Un) ne paraît avec son propre

16. Selon les *Içtilâhât* du Cheikh al-Akbar, le beauté (*al-Jamâl*) désigne « les caractères de miséricorde et de bienveillance émanant de la Présence (ou de la Dignité) divine ». Dans les *Futûhât*, ch. 242 notre auteur précise que, « dans la contemplation, la beauté divine produit l'extinction ».

17. Le *jam'*, la « concentration », est expliqué comme « désignation du Vrai sans créature » (*Haqq bi-lâ khalq*) et le *wujûd*, la « réalisation », comme « la consommation du Vrai dans l'emprise enstatique » (*wijdânu-l-Haqqi fî-l-wajd*) (*Içtilâhât* s. v.).

18. Les mss. Uppsala II, 162/5, Berlin 2945 et Manchester 106 j portent *al-Khumûd* = « la cessation (de flamber) ». Nous préférons retenir *al-jumûd*, textuellement « fixation », qui est un terme technique plus connu ; cf. *Ta'rifât* d'al-Jurjânî : *al-jumûd* « aptitude obtenue par l'âme qui se suffit, ainsi pour s'acquitter pour tout ce qu'il faut ou ce qu'il ne faut pas ».

19. Le terme *wâhid* = « unique » signifie aussi le nombre « un ». Il faudra tenir compte de cette double acception métaphysique et arithmologique pour s'expliquer le style employé dans la suite du passage. On trouvera en outre *ahad* = « un », comme synonyme de *wâhid*. A cet endroit on peut faire encore un rapprochement avec un autre passage de l'*Atmâ-Bodha* :

« Le *Yogî* qui a réussi parfaitement la discrimination (entre réalité et illusion), contemple toutes choses comme demeurant en lui-même, et ainsi par l'Œil de la Connaissance il perçoit que toute chose est *Atmâ* ».

20. *L'ittihâd*, c'est la conception inadéquate selon laquelle la réalisation suprême est un acte d'« unification » entre deux essences distinctes, celle du serviteur et celle du Seigneur, qui apparaissent ensuite comme réduites à l'une des deux précédentes. Voici les termes dans lesquels il est défini par le Cheikh al-Akbar lui-même dans les *Futûhât*, ch. 73, quest. 153 : « le fait pour les deux essences de devenir une seule : soit serviteur, soit Seigneur ; il ne peut y avoir *ittihâd* que dans le domaine du nombre et de la nature physique (*ta'bîah*), et c'est un simple état (*hâl*) ». En pure doctrine l'*ittihâd* s'oppose au *Tawhîd*, la doctrine régulière, qui affirme qu'il n'y a qu'une seule Essence, et que la réalisation n'est pas une opération portant sur les essences des choses, mais une prise de conscience de ce qu'est l'Essence Unique. Cf. *Notice Introductive*.

20 *bis*. L'*ittihâd* dans l'exemple pris ne consiste pas à vrai dire dans le fait constaté qu'est cette Vision de l'Un pénétrant toute chose ou tout nombre, et les épuisant en quelque sorte, mais dans l'interprétation qui en est donnée : cette interprétation est basée sur la conception que chaque chose

nom (*ism*), en même temps qu'avec son essence (*dhât*), dans aucun autre degré que dans celui qui lui est propre et qui est celui de l'Unité première (*al-Wahdâniyyah*) (21) ; toutes les fois qu'il paraît dans d'autres degrés que celui-là avec son essence, il ne fait pas paraître son propre nom, mais est nommé alors d'après ce que confère la réalité des degrés numéraux respectifs. Ainsi ,par son « nom » propre, il produit l'extinction (*yufnî*) et par son « essence », il produit la permanence (*yubqî*) : quand tu dis « un » (ou « unique ») (*wâhid*) s'éteint ce qui est autre que lui, par la vertu de ce nom, et quand tu dis « deux », l'entité du « deux » paraît par la présence de l'essence de l'Un à ce degré numéral, mais évidemment pas en raison du nom de Celui-ci, car ce nom est contradictoire avec l'existence dudit degré numéral, alors que son essence n'y fait aucune opposition (22).

Ce genre de dévoilement (*kachf*) et de science (*ilm*) doit être caché à la plupart des créatures, en raison de ce qu'il y a en cela de trop élevé ; au-dessous de cela, il y a un abîme profond, où la chute est beaucoup à craindre. En effet, si quelqu'un qui ne possède pas la connaissance des réalités propres des choses (*haqâiq*) et ignore la continuité infinitésimale des attaches universelles (*raqâiq*), en abordant cet ordre de doctrine contemplative, tombe sur quelque propos émanant d'un être qui a possédé effectivement une telle connaissance, alors que lui-même n'en a jamais eu quelque expérience directe il pourrait (s'autoriser à) dire (lui aussi) : « Je suis Celui que j'aime, Celui que j'aime est moi » (22 *bis*).

ou nombre a une essence propre distincte de l'Essence Suprême de l'Un et que par conséquent la Vision unitaire que l'on éprouve ne peut s'expliquer que par le fusion ou l'union des essences des choses avec l'Essence de l'Un

21. Dans le ms. Paris 6640 : *al-Wâhidiyyah* ; ms. Uppsala II 162/5 : *al-Ahadiyyah*. — Ce degré est dans l'ordre arithmétique celui de l'unité qui seule porte le « nom » de l'Un : c'est là le seul endroit où coïncident « essence » et « nom » de l'un.

22. On a vu plus haut (note 20), que l'*ittihâd* est admis pour l'ordre quantitatif (nombre ou matière), car l'opération en pareil cas ne porte pas d'effet sur l'essence des choses. Cependant dans notre traité l'auteur ayant eu recours à l'exemple de la procession des nombres naturels trouve que, même dans ce domaine, quand on a un point de vue métaphysique, des aspects du fait numéral prouvent que là encore il n'y a pas à proprement parler d'*ittihâd*, mais du *Tawhîd*.

22 *bis*. *Anâ man ahwâ, wa man ahwâ anâ*, célèbre vers de Hussaîn ibn Mançûr al-Hallâj. Le Cheikh al-Akbar vise l'erreur, qui ne fut pas, bien entendu, celle d'Al-Hallâj, mais que pourrait commettre l'homme moins subtil, de prendre son « moi » individuel pour le Moi divin qui, lui, est une affirmation immédiate du Soi (*Huwa*).

C'est pour cette raison que nous voilons et celons ce genre d'enseignement.

Hasan al-Basrî — qu'Allah lui fasse miséricorde — (qui donnait régulièrement un enseignement public), lorsqu'il voulait parler de ces mystères qui ne doivent pas se trouver sur le chemin de ceux qui n'en sont pas dignes, appelait à part Farqad es-Sabakhî et Mâlik Ibn Dinâr, ainsi que les autres présents d'entre les gens du « goût » initiatique (*ahlu-dh-dhawq*) (23), et fermant la porte aux autres, traitait de ces matières en séance intime. S'il n'y avait pas eu une nécessité d'observer le secret, il n'aurait pas procédé de cette façon. De même Abû Huraîrah — qu'Allah soit satisfait de lui — a dit, selon ce que rapporte al-Bukhârî dans son Recueil de hadiths : « J'ai porté de la part du Prophète — qu'Allah prie sur lui et le salue — deux « sacs » : l'un, je l'ai dispensé entre vous tous ; l'autre, si j'agissais de même, on me couperait cette gorge ». De son côté, Ibn Abbâs, — qu'Allah soit satisfait de lui — en parlant du verset : « Allah qui a créé sept Voûtes Célestes et autant de Terres ; le Commandement descend entre elles » (Cor. *63*, 12), déclarait : « Si je vous disais quelle en est l'interprétation (ésotérique), vous me lapideriez en disant que je suis un infidèle » (24). D'autre part, Ali ben Abî Tâlib — sur lui la paix — frappait sa poitrine et disait : « Ah ! En vérité, ici il y a force sciences ! Si seulement je trouvais des êtres qui puissent les porter ! » Enfin, l'Envoyé d'Allah — qu'Allah prie sur lui et le salue — disait : « Abû Bakr vous est supérieur, non pas par le nombre des prières ou des jeûnes, mais par quelque chose qui est survenu dans sa poitrine », et il n'expliqua pas ce qu'était cette chose, mais se tût là-dessus (25). Toute science ne doit

23. Le *dhawq* = « goût », « acte de goûter », « savourement », est dans la terminologie technique du Taçawwuf « le début d'un dévoilement initiatique ». On emploie cependant ce terme dans un sens plus large pour désigner d'une façon générale la connaissance initiatique, surtout en opposition avec la connaissance théorique. *Ahlu-dh-Dhawq* sont régulièrement les Initiés effectifs à un ordre de connaissance dont on traite.

24. La parole d'Ibn Abbas, cousin du Prophète, est un argument de poids car ce compagnon est considéré par la tradition comme l'Interprète par excellence du Coran (*Tarjumânu-l-Qurân*).

25. Dans le « Livre sur le maqâm de la Proximité (*Kitâbu maqâmi-l-Qurbah*), le Cheikh al Akbar établit un rapport entre ce « secret » et le degré initiatique de « la Proximité » (*maqâmu-l-Qurbah*) qu'il situe entre la Prophétie (*an-Nubuwwah*) et celui de la Foi-véridique (*aç-Ciddîqiyyah*), terme dérivé

pas être expliquée par celui qui la possède, et le Prophète — qu'Allah prie sur lui et le salue — disait : « Parlez aux hommes selon la capacité de leurs intelligences » (26).

De ce fait, quand quelqu'un trouve un livre traitant d'une science qu'il ignore et dont il n'a pas pris la voie, il ne doit pas s'en mêler, mais remettre le livre à ceux qui s'y entendent, sans se considérer tenu d'y croire ou de n'y pas croire, ou même d'en parler.

« Tout porteur de science religieuse n'est pas nécessairement savant véritable » (hadith).

« Mais ils traitent de mensonge ce dont ils ne possèdent pas la science » (Cor. 10, 39).

« Pourquoi disputez-vous au sujet de ce dont vous n'avez pas une science ? » (Cor. *3*, 66).

Ainsi, nous sommes instruits que les hommes sont blâmés quand ils parlent sur une chose sans avoir parcouru la voie qui y mène.

Nous avons été amené à mettre en avant tout cela, du fait que les livres des gens de notre voie sont pleins de mystères, et que les spéculatifs (*ahlu-l-afkâr*) s'en saisissent et les considèrent selon leurs points de vue spécifiques, et de même les exotéristes (*ahlu-zh-Zhâhir*) les interprètent selon les acceptions les plus littérales, pour se mettre ensuite à en médire. Or, si on demande à tous ceux-là simplement les acceptions véritables des termes techniques qu'emploient, d'un commun accord, les initiés (*al-Qawm*) dans leurs formulations, on constate qu'ils les ignorent (27) ! Comment s'autorisent-ils alors à se prononcer sur des questions dont ils ne possèdent pas le principe ? Peut-être même, quand ils voient les gens de cette voie s'entretenir à l'écart avec leurs compagnons au sujet de leurs expériences, leur arrive-

de *çiddîq* = « celui dont la foi est spontanée dans la parole du formulateu de la vérité sans aucune « preuve », *bighairi dalîl* » (cf. *Futûhât*, ch. 73 et 161

26. Les preuves utilisées ici pour démontrer l'existence régulière dès les origines d'une voie ésotérique dans l'Islam, sont reprises et amplifiées dans la *Muqaddimah* que le Cheikh al-Akbar a ajoutée « comme un couvercle » au texte des *Futûhât*, vraisemblablement déjà écrit en totalité lors de cette adjonction.

27. Cette question des termes techniques de l'ésotérisme a été traitée par l'auteur dans un opuscule spécial : *Kitâbu Içtilâhâti-ç-Çufiyyah* = « Le Livre des Termes Techniques des Soufis », écrit en 615/1218 à Mytilène, et dont on aura prochainement la traduction.

t-il de dire : « Une religion cachée est une religion mauvaise » ; or, ils ignorent les différents aspects de la Religion. Les initiés cachent, non pas la Religion, mais certaines conséquences de celle-ci et ce que le Vrai — qu'Il soit exalté — leur a accordé pendant leur vie sous la règle d'obéissance et au moment même où ils Lui ont obéi. Ainsi, en matière de hadiths portant sur les règles religieuses, il se peut que pour eux soit « valide » un hadith que les exotéristes sont d'accord pour déclarer « faible » et de « transmission défectueuse »; or les initiés peuvent tenir comme « valide » un tel hadith, en tant qu'il l'ont obtenu de leur côté par saisie intuitive (*kachf*), directement de celui qui l'a prononcé ; de ce fait, ils en tiennent compte pour leurs pratiques spirituelles, autrement que ce n'est établi chez les savants littéralistes, et ces derniers les classent alors permi ceux qui sont sortis de la religion, en quoi ils sont injustes, car la vérité peut être atteinte sous différents aspects, et celui-ci en est un. Inversement, il se peut qu'un hadith considéré par les littéralistes d'un commun accord comme « valide », ne le soit pas en fait à la lumière du dévoilement intuitif, et les initiés n'en tiennent pas compte pour leurs pratiques (27 *bis*).

Alors, combien est louable celui qui, dans de telles situations, s'abstient d'intervenir et, cherchant la direction salutaire, s'occupe de soi-même, de sorte que chacun se tiendra à la place qui est la sienne. Un tel homme est heureux, et s'assure la faveur de l'ordre total des réalités.

(*A suivre*).

Traduction et notes
de M. Vâlsan.

27 *bis*. Le Cheikh al-Akbar rapporte quelquefois comment, lui-même a reçu de tels hadiths, ou encore des interprétations de hadiths et de versets coraniques, de la part du Prophète (cf. *Futûhât*, ch. 318 et à la fin du ch. 560).

28. Il y a trois sortes de *himam* :

1° *himmatu-t-tanabbuh* = « l'aspiration caractéristique de la prise de conscience » qui est l'éveil du cœur vers ce que propose la réalité intime de l'être ; cette aspiration produit le « détachement » (*tajrîd*) du cœur vers l'objet du désir.

2° *himmatu-l-irâdah* = « l'aspiration de la volonté spirituelle », qui est la sincérité initiale du disciple (*awwalu çidqi-l-murîd*) : c'est une « aspiration concentrative », *himmah jam'iyyah*, des forces intérieures de l'être, mais une telle concentration peut s'appliquer à n'importe quel but, pas seulement à un but spirituel.

3° *himmatu-l-Haqîqah* = « l'aspiration à la Réalité Essentielle », qui est la concentration de toutes les aspirations par la pureté de l'inspiration (*jam'u-l-himami bi-çafâ'i-l-ilhâm*), chose dont il sera du reste question explicitement dans le traité (cf. *Futûhât*, ch. 229).

DIX ANS APRÈS

Dix ans se sont écoulés déjà depuis que René Guénon écrivit ses dernières pages, et le caractère irremplaçable de son œuvre apparaît aujourd'hui encore mieux qu'alors. Nous dirons même qu'en réalité cette œuvre n'a pas à être remplacée — elle est là, achevée, son auteur a rempli son rôle d'une façon exemplaire, au vrai sens de ce mot. C'est à ceux qui restent qu'il incombe de remplir le leur aussi ; et, s'ils ont suivi l'effort de « rectification » et le combat inlassable qu'a mené René Guénon dans sa vie et dans son œuvre, combat pour lequel il puisait la force et trouvait la direction là où toute opposition est résolue, il leur reste à poursuivre ce « combat avec le chaos de formes », suivant leurs propres possibilités et en profitant de la direction qui leur a été indiquée.

« Et maintenant, que faire ? », a-t-on pu se demander il y a dix ans, au moment du bouleversement bien compréhensible provoqué chez quelques uns par la disparition de René Guénon. Il y a assurément beaucoup à faire, aujourd'hui comme alors, à commencer par tirer les conséquences formidables qui découlent de son œuvre pour quiconque la pénètre tant soi peu. Il est vrai que, forcément, une mise en œuvre comporte des dangers d'erreurs ou même de déviations ; mais celles-ci ne font que traduire les limites, parfois non apparentes, de la possibilité de compréhension initiale, de façon qu'en tout cas, au fond, chacun accomplira son rôle, la différence étant seulement entre ceux qui le remplissent consciemment et ceux qui s'illusionnent.

Ces considérations nous rappellent d'ailleurs que la lutte contre l'erreur doit être continuée, puisque l'illusion n'est pas définitivement vaincue, épuisée. Un simple assentiment de principe — par la raison et le sentiment — à l'œuvre de

Guénon est certes déjà beaucoup ; mais ce n'est qu'un instrument préalable en vue du rôle qui reste à remplir et de la réalisation que son accomplissement doit permettre. Evidemment, être d'accord « en principe » ne suffit pas, et, d'autre part, combattre l'opposition illusoire à la vérité peut bien constituer un support opératif pour réaliser le dépassement des oppositions.

Nous n'avons point l'intention d'examiner ici, même d'une façon sommaire, l'ensemble des erreurs qui ont été faites à propos de l'œuvre de René Guénon, ou des déductions fautives qui en ont été tirées en ces dix années, pendant lesquelles son auteur n'était plus là pour répondre ni pour se servir des attaques mêmes faites contre lui pour éclairer de nouveaux aspects de la Vérité. Nous laisserons notamment de côté les attaques grossières, comme celles dont il fut encore question (1) dans le numéro de mai-juin 1960 de cette revue ; pour voir à quel point de telles entreprises sont misérables, il n'est assurément pas nécessaire, on l'a vu, de s'appuyer sur une compréhension d'ordre ésotérique ; et, à propos de choses de ce genre (qui ne sont malheureusement pas nouvelles), nous nous contenterons de transcrire la conclusion de la réponse de René Guénon aux remarques malveillantes des *Etudes Carmélitaines* à propos du « *Symbolisme de la Croix* » : «...belle façon de défendre le Christianisme ! Les gens de cette sorte ne peuvent s'empêcher d'essayer de salir tout ce qui les dépasse ; mais ils auront beau faire, ils ne sauraient y réussir la Vérité est trop haute pour eux ! » (E. T., 1934, p. 42).

Il est sans doute bon de dénoncer des choses de ce genre ; mais nous voudrions maintenant porter plutôt notre attention sur d'autres erreurs d'interprétation moins facilement discernables de prime abord peut-être, même pour des lecteurs ayant une certaine connaissance de l'œuvre de René Guénon.

Expliquons-nous : comme cette œuvre va directement à l'encontre des tendances fondamentales inhérentes à la mentalité du milieu où nous vivons, il ne faut pas s'étonner si ce milieu, qui est l'instrument de l'esprit anti-traditionnel,

1. Par les R. Pères Dominicains H. Cornélis et A. Léonard, dans *La Gnose éternelle*, collection *Je sais-je crois*.

s'efforce, si l'on peut dire, de la « neutraliser » en agissant à travers les « fissures » qui peuvent exister, suivant les cas, dans l'individualité de ceux qui se disent « guénoniens ».

Ces « fissures » peuvent être de genres très variés ; René Guénon, dans « *Orient et Occident* », fait allusion par exemple aux « esprits craintifs et inquiets » dont il ne voyait pas quel parti pouvait être tiré, en ajoutant fermement : « celui qui n'est pas capable de regarder toute vérité en face, celui qui ne se sent pas la force de pénétrer dans la « grande solitude », celui-là ne pourrait aller bien loin dans ce travail métaphysique dont nous avons parlé, et dont le reste dépend strictement » (1).

Au même endroit, il vise d'ailleurs aussi « ceux qui ont en eux-mêmes une confiance excessive », au lieu de la mettre « dans quelque chose de plus haut que leur individualité..., dans ces états supérieurs dont la conquête totale et définitive peut être obtenue par la connaissance métaphysique pure » (2).

On dira que ce sont là des questions d'attitude, quelles n'ont pas de rapport direct avec les fausses interprétations d'une doctrine traditionnelle. Il n'en est pas moins vrai que ces défauts d'attitude générale, dont nous venons de rappeler deux exemples typiques, conditionnent et parfois déterminent les conceptions et les interprétations de ceux qui en sont affligés. Notamment, il serait facile de montrer le rapport existant entre la confiance excessive et l'attachement immodéré à son « moi » d'une part, et, de l'autre, une interprétation commode de la doctrine concernant le « Soi », confondant pratiquement le domaine individuel et le domaine métaphysique, et évitant la soumission à des moyens « extérieurs » dont on aurait réalisé la nature « illusoire ». Ce n'est pas que René Guénon ait omis de mettre en lumière ce genre d'erreur : mais il est une ressource naturelle qui réussit souvent à mettre « entre parenthèses », même sans s'en apercevoir, ce qui ne « cadre » pas avec l'opinion qu'on se fait. N'a-t-on pas vu dernièrement présenter l'étude de Guénon comme menant à une appréciation enthousiaste

1. *Orient et Occident*, 2e éd., p. 222.
2. *Ibid.*, p. 222-223.

d'écrits relevant d'un « Zen » dont le caractère progressiste et humanitariste montre assez la dégénérescence ? (1)

Une autre embûche, peut-être non moins insidieuse, est l'attachement non pas tellement à son propre orgueil pseudo-intellectuel, à son propre « moi » particulier, mais à un monde psychique correspondant à son propre milieu d'origine. Encore dans *Orient et Occident*, René Guénon dénonçait notamment le danger d'un « certain sentimentalisme » qui seul pourrait pousser à « ne recourir qu'à des moyens purement occidentaux » (2). Ce sentimentalisme, renforcé par le zèle intéressé de quelques-uns, paraît représenter justement une fissure des plus importantes pour la neutralisation de la volonté d'une bonne partie de ceux qui seraient décidés à tirer toutes les conséquences de l'œuvre de René Guénon ; ce point mérite dont que nous nous y arrêtions quelque peu.

C'est ce sentimentalisme pro-occidental d'intention, mais fort peu profitable pour l'Occident en réalité, qui a rendu possible pour un certain nombre de guénoniens la « mise entre parenthèses » de choses que René Guénon a dites et répétées constamment à travers tout le développement de son œuvre ; que « l'élite intellectuelle... est véritablement inexistante en Occident » (3) ; que l'élément intérieur... fait actuellement défaut » à la « tradition religieuse de l'Occident » (4) ; que « le véritable esprit traditionnel, avec tout ce qu'il implique, n'a plus de représentants authentiques qu'en Orient » (5) ; que « l'élite existe encore dans les civilisations orientales, et... subsistera... jusqu'au bout... pour garder le dépôt de la tradition qui ne saurait périr », tandis que « en Occident, par contre, l'élite n'existe plus actuellement » (6) ; que depuis l'époque de la guerre de Trente Ans « le dépôt de la

1. Il s'agit là de thèmes qui se répètent d'ailleurs avec un peu trop d'insistance pour ne pas être le fruit d'un même courant de contrefaçon des idées traditionnelles : il s'agit de l'emploi abusif d'énonciations métaphysiques en vue de l'affirmation d'un prétendu « avènement de l'homme intérieur », dégagé enfin des obligations traditionnelles extérieures, reconnues bonnes, éventuellement, pour d'autres époques. Ce qui est plus inquiétant, ce sont les tentatives de préciser des « méthodes » pour susciter cet « avènement », constituant un soi-disant « ésotérisme moderne » qui, bien entendu, par définition même, ne saurait être rien d'autre qu'un pseudo-ésotérisme.
2. *Orient et Occident*, 2e éd., p. 165.
3. *Orient et Occident*, 2e éd., p. 171.
4. *Ibid.*, p. 195.
5. *La Crise du Monde Moderne*, 2e Ed., p. 33.
6. *Ibid.*, p. 126-127.

connaissance initiatique effective n'est plus gardé réellement par aucune organisation occidentale : tout lien établi consciemment avec le centre par le moyen d'organisations régulières est actuellement rompu, et il en est ainsi depuis déjà plusieurs siècles » (1) ; que « pour le monde occidental, il n'y a plus de « Terre Sainte » à garder, puisque le chemin qui y conduit est entièrement perdu désormais » (2) ; qu'en Occident on constate « la décadence de la doctrine religieuse » et « la perte totale de l'ésotérisme correspondant » (3) ; que, toujours en Occident « les initiations appartenant à d'autres catégories » que celles artisanales « ont complètement disparu depuis longtemps » (4) ; que, même en tenant compte de la subsistance de « quelque chose » de certaines formes d'initiation chrétienne — dont René Guénon montre qu'il les connaissait — le Christianisme « dans son état actuel, n'est certainement rien d'autre qu'une religion, c'est-à-dire une tradition d'ordre exclusivement exotérique, et il n'a pas d'autres possibilités que celles de tout exotérisme » (5) ; qu'enfin, d'après ce qui apparaissait déjà en 1948, dans des milieux catholiques on allait « préparer la constitution d'un nouveau pseudo-ésotérisme, d'un genre quelque peu particulier, destiné à donner une apparence de satisfaction à ceux qui ne se contentent plus de l'exotérisme, tout en les détournant de l'ésotérisme véritable » (6).

Nous nous sommes borné à mentionner ici très rapidement ces passages pour mémoire, et les lecteurs de Guénon n'auraient pas de difficultés à en retrouver d'autres analogues, ces questions étant d'ailleurs étroitement liées à la perspective générale de tout l'ensemble de son œuvre. Tout cela est tellement net que, s'il est vrai que les interprétations les plus singulières ne doivent pas étonner, on peut tout de

1. *Le Roi du Monde*, 4e éd., p. 71.
2. *Aperçus sur l'Esotérisme chrétien*, p. 39.
3. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, p. 86.
4. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, p. 61.
5. *Aperçus sur l'Esotérisme Chrétien*, p. 25, 26.
6. *Initiation et Réalisation spirituelle*, p. 102. Au même endroit, nous relevons cette remarque importante, ajoutée en note ; « L'incorporation de certains éléments réellement traditionnels n'empêcherait pas que, en tant que « construction » et dans son ensemble, ce ne soit qu'un pseudo-ésotérisme. Ces renvois peuvent être retrouvés avec de plus amples développements dans un article qui y est consacré dans le « *Symbolisme* » de juillet-septembre 1960, p. 353.

même trouver extraordinaire que quelques-uns en soient pratiquement arrivés à méconnaître totalement la portée de la position de Guénon sur ce point important, n'y voyant qu'un côté tout à fait négligeable et périmé de son œuvre.

Si, comme nous le disions, cet « oubli » a été rendu possible par les inclinations sentimentales dont parlait Guénon dans le passage cité plus haut, il faut dire aussi que d'autres confusions ont joué un rôle important à cet égard, et nous estimons qu'il serait très utile de les dissiper. Une confusion capitale consiste notamment dans le fait de substituer, à la signification véritable des termes employés dans les écrits de Guénon, une autre signification, accommodée à la mentalité profane, ce qui d'ailleurs n'est certes pas facile à éviter. Si, par exemple, on se fait de l'ésotérisme une idée livresque, si l'on croit que sa base nécessaire est constituée par de longues études sur des sciences très complexes (traditionnelles, bien entendu), si l'on croit que de pauvres illettrés ne peuvent être de véritables initiés (1), alors il faut bien admettre que l'Occident n'est point inférieur à l'Orient du point de vue de l'état de la Tradition, et l'opposition même de ces deux termes, qui pour Guénon étaient presque synonymes de « profane » et de « traditionnel », n'a plus de raison d'être posée. Avec les livres de Guénon d'une part, et ce qui reste des données traditionnelles occidentales de l'autre, on peut évidemment bâtir une « élite » des plus savantes qui soient (2), dont l'« ésotérisme » serait d'ailleurs quelque chose de surajouté, une sorte de perfectionnement moral et spirituel de ce qui peut être reçu de la religion.

Ce qu'on ne comprendrait pas bien dans cette perspective,

1. Argument bizarre avancé pour nier que Jacques de Molay, dernier Grand Maître des Templiers, faisait partie d'un ordre initiatique.

2. Signalons en passant un symptôme peu rassurant pour les interprètes de cette sorte : tout récemment l'idée de cette prétendue « élite » occidentale n'a pas manqué d'être exploitée avec complaisance, citations en main, en des écrits dont l'inspiration subversive est assez évidente, où l'on est arrivé jusqu'à affirmer que, « tandis que la nuit spirituelle submerge l'Orient », en Occident l'Age d'Or est déjà commencé (depuis 1877), rejoignant ainsi les fantaisies saugrenues des partisans de « l'âge du Verseau » et de l'« ère nouvelle ». Il est à peine besoin de rappeler que rien n'est plus contraire aux mises en garde faites par René Guénon dans le « *Règne de la Quantité* » et ailleurs, et du reste, d'après les données traditionnelles, la fin d'un *Manvantara* doit nécessairement être marquée par une rupture dans la continuité temporelle, avec résorption complète de l'humanité actuelle dans les modalités subtiles.

c'est la nécessité, affirmée par Guénon (1), de l'appui d'intermédiaires avec l'Orient, même simplement dans la phase préliminaire de la constitution de l'élite en Occident, pour l'assimilation de l'esprit traditionnel véritable et pour pouvoir recevoir ensuite une aide plus directe de l'Orient, aide qui seule rendrait maintenant concevable le maintien autonome d'éléments traditionnels proprement occidentaux.

En réalité, l'élite intellectuelle dont parle Guénon est celle qui comprend dans son sein des êtres qui sont passés, par la réalisation métaphysique, au delà de toute limitation individuelle ; par ceux-ci seulement l'influence supra-humaine, qui seule peut restituer l'ordre véritable au monde humain — dans le macrocosme comme dans le microcosme — agit d'une façon effective, pour la simple raison qu'ils ont actualisé en eux-mêmes les états de l'être supérieurs à l'état humain. Et nous n'avons pas parlé ici encore de ce qui est le plus important, de cette totalisation de l'être dans l'Homme Universel qui soutient et ordonne tous les mondes. C'est cette élite-là qui est toujours présente en Orient et qui n'existe plus depuis longtemps en Occident ; René Guénon n'avait certes pas besoin de recourir à d'approximatifs services d'« information » pour le savoir ; et, en même temps, c'est bien à cette élite véritable qu'il faut se rattacher, *plus ou moins directement*, pour faire un travail effectif dans le sens qu'il a indiqué (2).

Cette perspective, qui est sans doute très loin du point de vue profane, et étrangère à la mentalité occidentale (3), est simplement normale pour les Orientaux. L'idée que la média-

1. Cf., par exemple, *Orient et Occident*, 2e Ed., p. 200.

2. D'autant plus que, comme il a été remarqué, à défaut de ce rattachement, même les éléments traditionnels subsistants encore ne seraient point à l'abri du danger d'être utilisés pour le jeu de l'« adversaire » tandis qu'au contraire ce rattachement à l'influence de l'élite véritable garantirait que même le jeu de l'« adversaire » serait utilisé toujours pour un ordre supérieur.

3. On dirait que les Occidentaux ont perdu toute idée de cette médiation normale entre le monde humain et le « surnaturel », et qu'ils l'ont remplacée par la « localisation » de cette médiation dans le personnage historique du Christ. C'est peut-être tout ce qu'ils pouvaient en concevoir en général, et cette sorte d'« exotérisation » peut avoir permis l'obtention du salut pour des gens menant pratiquement une vie profane. Tout cela, bien entendu, est fort loin du sens originel et universel du Christianisme. Et si l'on parle de celui-ci, notons-le en passant, il nous paraît bien dérisoire de mettre en rapport, comme on l'a fait, la volonté de Guénon de passer en Orient les dernières années de sa vie et son « manque d'inclination » pour le Christianisme !

tion entre le monde humain et les principes véritables ne peut s'opérer réellement que par des êtres qui ont réalisé effectivement les états supra-humains, ou qui sont en contact avec la « Volonté du Ciel », peut être retrouvée facilement dans les doctrines hindoue, extrême-orientale et islamique ; bien plus, on pourrait citer des noms d'êtres qui, justement dans notre siècle, ont montré extérieurement qu'ils remplissaient cette fonction, même là où la forme traditionnelle présentait une distinction entre ésotérisme et exotérisme (1). D'autre part, la puissance spirituelle rayonnante de cette élite, qu'en Occident on s'imagine parfois confinée « dans les nuages », donne la possibilité d'un rattachement conscient à des millions d'individus, dont la qualification est au moins représentée par cette participation presque naturelle à l'esprit traditionnel qu'il est si difficile de rétablir chez les Occidentaux, même lorsque s'éveille en eux une aspiration initiatique (2).

Nous espérons que ces quelques remarques aideront à mieux comprendre la portee d'affirmations de René Guénon comme celles que nous avons citées plus haut, et à comprendre qu'on aurait le plus grand tort de ne pas en tenir compte dans le travail à accomplir, soit qu'on ait en vue une revivification de formes traditionnelles occidentales, soit qu'on envisage l'éventualité d'une intervention plus directe de l'Orient traditionnel, conformément à la « seconde hypothèse » de René Guénon (1). Nous ne pouvons d'ailleurs toucher ici que quelques points parmi ceux qui nous paraissent donner particulièrement à réfléchir tout d'abord. Du reste, dix ans après la mort de René Guénon, le travail pour écarter le barrage formé par les équivoques et les préjugés, travail souvent à refaire en conséquence du milieu où nous sommes, et qui, nous l'espérons, pourra être poursuivi, est encore une fois le point de départ obligatoire si l'on veut tâcher d'ouvrir, dans la mesure de ses propres possibilités, les voies de la Vérité.

G. PONTE.

1. Ceci contredit même dans les faits les plus évidents la thèse d'après laquelle l'ésotérisme, pour être tel, doit tenir cachée son existence même : thèse employée pour nier le caractère ésotérique de la Maçonnerie actuelle. C'est là une bien étrange transposition extérieure de la vraie signification du secret initiatique, par rapport auquel les autres secrets ne peuvent être qu'accidentels ; nous pouvons même ajouter que, quand des organisations ésotériques doivent cacher leur existence pour se tenir à l'abri de réactions hostiles de la part des exotéristes, c'est là un bien mauvais signe pour ceux-ci.

2. Il est entendu que, dans ces dernières années surtout, il faut tenir compte aussi de l'envahissement de l'occidentalisation, sous toutes ses formes, ce qui correspond évidemment aux conditions de plus en plus défavorables de la fin du cycle. Nous rappelons d'ailleurs que, déjà, dans « *Orient et Occident* » René Guénon signalait que chez les Orientaux (et il parle des Orientaux authentiques et conscients de leur rôle) allait prévaloir la tendance à accepter d'une façon transitoire les moyens de l'Occident pour hâter la fin de sa domination apparente ; ceci peut correspondre aussi à l'épuisement des possibilités offertes par ces moyens, et nous ramène encore à cette utilisation du jeu de l'« adversaire » dans le cadre d'un ordre supérieur dont il était question plus haut.

1. Cf. *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, *Conclusion* p. 308 et suivantes dans la 4e édition.

LA CROIX « TEMPS-ESPACE » DANS L'ONOMATOLOGIE KORANIQUE

« Il est le Premier (*El-Awwal*) et le Dernier (*El-Akhir*) et l'Extérieur (*Ezh-Zhâhir*) et l'Intérieur (*El-Bâtin*) et Il connaît infiniment toute chose » (*Koran*, LVII, 3.). Ce verset de la Sourate du Fer (1) est un de ceux qui contiennent — à l'instar de la *Shahâdah* — une doctrine à la fois métaphysique et cosmologique et par là même aussi une alchimie spirituelle ; un symbolisme temporel s'y « croise » avec un symbolisme spatial ; il en résulte une synthèse qui englobe tous les aspects fondamentaux de l'Univers.

« Le Premier » est le Principe en tant qu'Il précède la Manifestation ; « le Dernier » est le Principe en tant qu'Il la suit. Et le Principe « s'extériorise » par la Manifestation ou l'Existence, mais Il est aussi « l'Intérieur » ou « le Caché » en tant qu'Il est voilé par elle comme un centre invisible, bien qu'en réalité Il la contienne. La Manifestation universelle est la vague qui « sort » du Principe et qui y « rentre », si cette façon de parler est permise en dépit de son apparence émanationniste (2) ; en même temps, elle « est » le Principe sous son aspect d' « extériorité », tandis que sous un autre rapport ce même Principe reste transcendant et « intérieur » à l'égard de sa « cristallisation » illusoire (3). « Antériorité », « Postériorité », « Extériorité », « Intériorité » : ces quatre aspects du Principe transcrivent le rapport Principe-Manifestation selon la succession et la simultanéité, ou autrement dit, au point de vue du « devenir » comme à celui de l'« être » ; c'est d'abord la perspective du Cycle ou des Cycles, et ensuite celle de l'Existence comme telle (1).

1. Ainsi appelée parce qu'elle mentionne le fer comme un don du Ciel « dans lequel il y a une calamité immense mais aussi de l'utilité pour les hommes ».
2. Il n'y aurait émanationisme ou panthéisme que si la Manifestation était conçue comme une partie du Principe et si celui-ci était censé se modifier en fonction de celle-là;
3. Il ne faut pas oublier que l'illusoire est aussi le « relativement réel ».

Il y a une analogie évidente entre « le Premier » et « Celui qui est sans commencement » (*El-azal*) d'une part et entre « le Dernier » et « Celui qui est sans fin » (*El-Abad*) d'autre part ; de même pour les Noms suivants : « le Primordial » (*El-Qadîm*) et « le Perpétuel » (*Ed-Dâ'im*) ; « Celui qui commence tout » (*El-Mubdi'*) et « Celui qui ramène toute chose à Lui-même » (*El-Mu'îd*) (2) ; « Celui qui fait avancer » (*El-Muqaddim*) et « Celui qui diffère » (*El-Mu'akhkhir*) ; « Celui qui crée de rien » (*El-Badî'*) et « Celui qui reste » (*El-Bâqî*). Les Noms *El-Azal* et *El-Abad* marquent, non la « position » ou la « fonction » du Principe par rapport à la Manifestation en tant que cycle, mais deux aspects de la « nature » même du Principe, considérés eux aussi par rapport à l'Existence : le Principe divin est, non seulement « le Premier » puisqu'Il « existencie » ou crée et « le Dernier » puisqu'Il juge et finalement « résorbe », mais Il est aussi en Lui-même sans origine et sans fin ; Il est Lui-même éternellement sa propre « origine » et aussi son propre « but », sa « cause » et son « effet », son absoluité et son infinitude. Dieu est « le Premier » et « le Dernier » par rapport aux choses qu'Il « a créées » (3) ; mais Il est « le Primordial » (*El-Qadîm*) par rapport au monde pris dans son ensemble, et « le Perpétuel » ou « Celui qui dure

1. « Avant que cet univers ne soit, Moi seul J'étais... Après la manifestation, J'ai continué d'être, en Moi-même aussi bien que sous la forme de ce monde phénoménal ; et quand l'univers aura cessé d'exister, Je serai... De même qu'on peut dire des éléments sensibles qu'ils sont entrés dans tous les êtres vivants (puisque ceux-ci en vivent)... ou qu'ils n'y sont pas entrés (puisqu'ils les constituent *a priori*), de même on peut dire de Moi que Je suis entré dans ces êtres vivants (en tant que tels)... ou que Je n'y suis pas entré (puisqu'il n'y a pas d'autre réalité que moi). » (*Shrimad Bhâgovata Mahâpurâna*, II, IX, 32 et 34.)
2. C'est sous ce rapport que Dieu est « l'Héritier » (*El-Wârith*) et aussi le « Roi du Jugement dernier » (*Maliku yawmi ed-Dîn*).
3. « En vérité, nous sommes à *Allâh*, et en vérité, nous retournerons à Lui. » (*Koran*, II, 156). « Ce que Tu as créé retourne à Toi », dit une prière iroquoise en se référant à la fumée du Calumet qui renvoie symboliquement au ciel toutes les créatures, représentées, elles, par les portions de tabac qui leur ont été consacrées.

(*Ed-Dâ'im*) en ce sens qu'Il « survit » au monde. Tous ces Noms marquent de diverses façons la transcendance du divin Principe ; chacun présuppose les autres : ainsi, « le Premier » est tel parce qu'Il est « sans commencement » et parce qu'Il est « éternellement antérieur » à tout effet de son infinitude, et « le Dernier » est tel parce qu'Il est « sans fin » et qu'Il est « éternellement au delà » de toute durée. La Manifestation universelle est un chemin qui mène de Dieu à Dieu, un « éloignement » (*bu'd*) qui contribue à la « révélation » (*tajallî*) de la « proximité » (*qurb*) (1).

Nous avons dit que le Principe n'est pas seulement « le Premier » par rapport au monde, qu'Il l'est aussi en Lui-même : c'est-à-dire que l'Essence (*Dhât*) est « première » par rapport aux Qualités (*Cifât*) qui, elles, relèvent de l'Etre, donc de la détermination interne que réalise le Principe en vue de la Manifestation. En langage védantin, les Qualités, sans « sortir » d'*Atmâ*, relèvent déjà de *Mâyâ* ; c'est dire que la relativité s'affirme déjà dans l'ordre principiel et que cet ordre comporte ainsi la préfiguration divine de la Création d'une part et — au sein de celle-ci — de la Révélation d'autre part. En métaphysique, on peut, soit mettre l'accent sur le seul Soi et n'envisager l'Etre que sous le rapport de *Mâyâ* (2), soit au contraire n'envisager l'Etre que sous le rapport de son caractère de pur Principe, donc sous celui de sa divinité, ou même n'envisager la relativité qu'en tant que « dimension interne » de l'Absolu et réduire ainsi la Manifestation au Principe, avec toutes les précautions et réserves qu'une telle formulation peut nécessiter suivant les contingences mentales. La relativité, tout en opérant une première polarisation *in divinis*, n'entame pas la nature divine intrinsèque ;

1. Faisons remarquer à cette occasion que le nombre 99 des Noms divins est symbolique et ne saurait ni fixer, ni épuiser la multitude des Qualités d'*Allâh*. Ces qualités peuvent toujours se réduire à un ensemble délimité de différenciations fondamentales — par exemple au ternaire « Sagesse-Clémence Rigueur » — mais ces polarisations sont susceptibles de réverbérations indéfiniment diverses, la Toute-Possibilité n'ayant pas de limites.

2. En langage islamique, ce que les Hindous appellent *Mâyâ* est le « voile » (*hijâb*) ou la série indéfinie de « voiles » qui enveloppent l'Essence. La multitude des Qualités, tout en « révélant » la nature divine, « voilent » l'Unité non-duelle d'*Allâh*. *Mâyâ*, en tant que Pouvoir divin d'extériorisation ou d'illusion, est « encore non manifesté » (*avyakta*) et appartient sous ce rapport au suprême Roi, dont elle est comme l'« art », le « jeu » ou la « trace » quand elle se déploie.

on pourrait même étendre cette affirmation à tout le domaine de *Mâyâ* et partant pour la Manifestation universelle comme telle ; c'est précisément ce que signifie le Nom divin « l'Extérieur » : *Ezh-Zhâhir* est le monde en tant qu'il est nécessairement divin, sous peine de ne pas être du tout. Le monde est « l'Extérieur » ou « le Visible » en tant que nous voyons l'Etre à travers nos cinq sens (1) ; mais comme nous ne pouvons voir l'Etre — et à plus forte raison le Sur-Etre — en soi, Dieu est à ce point de vue « l'Intérieur ».

Aucune créature ne s'identifie à « l'Extérieur » (2), qui en soi est Existence, Vie et Conscience ; Il est aussi l'espace, le temps, la forme, le nombre, la matière et leurs contenus positifs, les reflets sensibles des Qualités divines. *Ezh-Zhâhir* revêt les formes, la vie et les autres contingences sans se confondre avec ceci ou cela ; c'est dire qu'Il est tout ce qui existe, mais aucune chose en particulier ; on le voit, puisqu'Il est « l'Extérieur », tout en ne Le voyant pas, puisqu'Il est Dieu.

* * *

La Manifestation universelle est un mystère d'« émanation » ; cette façon de parler ne doit pas faire oublier que l'émanationnisme philosophico-scientifique et « déiste » ignore la transcendance et voit pratiquement dans le cosmos un « fragment » de Dieu — *quod absit* — et non un aspect extrinsèque, c'est-à-dire qu'il réduit pratiquement le Principe à la Manifestation, quelle que soit la terminologie employée ; le Principe, en se manifestant, serait par là modifié, il fournirait quelque chose de sa Substance et s'appauvrirait ainsi au bénéfice de sa création. Si nous tenons à dire que la Manifestation « émane » du Principe et est finalement « résorbée » en Lui, — et cela peut se soutenir quand tout est bien compris — nous devons ajouter que, pour le Principe Lui-

1. Les sens sont une prison qu'il est absurde de vouloir ériger en critère et base de connaissance totale, comme le veut la science moderne. A quoi bon nous donner des renseignements exacts sur les galaxies et les molécules si c'est au prix de la connaissance — infiniment plus réelle et plus importante — de l'Univers total et de notre destinée absolue ?

2. Sauf les Prophètes — d'où ce témoignage : « Qui m'a vu, a vu Dieu » (*El-Haqq*, « la Vérité » ou « la Réalité ») — et les symboles sacrés, tels les lettres et sons des Noms divins, ou encore les grands phénomènes de la nature ou certains d'entre eux, suivant les Révélations et les perspectives traditionnelles.

même, il n'y a ni manifestation ni émanation d'aucune sorte, mais seulement la possibilité permanente — et se suffisant à elle-même — de ce qui, à notre point de vue de créatures, apparaît comme une « sortie » hors du Principe ou, suivant une façon de voir plus partielle, comme une *creatio ex nihilo*.

Entre « le Premier » et « le Dernier », il y a le monde, mais il y a aussi Dieu, car la Manifestation est un « message de Lui par Lui-même à Lui-même », comme diraient les Soufis ; et Dieu en tant que « se situant » ou « se projetant » — on pourrait presque dire : « s'incarnant » — entre « Dieu-Premier » et « Dieu-Dernier », n'est autre que « l'Extérieur ». C'est la Manifestation envisagée, non pas en tant que substance séparée, mais en tant que « déploiement » ou « révélation » illusoirement « externe » — parce que projetée dans le « néant », ou plutôt « en direction » de ce néant en soi inexistant — du Principe divin toujours immuable et vierge ; dans cette « révélation » ou cette théophanie, le Réel se différencie de plus en plus, se « durcit » par vagues ou par étapes, se segmente comme de l'écume et s'épuise en fin de compte à la limite providentielle de son jaillissement, afin de refluer — Lui « Dieu devenu néant » (1) — par étapes et par vagues de plus en plus « intériorisées » jusqu'à sa source, c'est-à-dire jusque dans sa nature véritable qui, elle, n'a en réalité jamais cessé d'être ce qu'elle « était » de toute éternité.

Cette nature véritable qui n'est jamais « sortie d'elle-même », mais qui au point de vue de la contingence peut apparaître comme « l'Extérieur » — ou à d'autres égards comme « le Premier » et « le Dernier » — n'est autre que « l'Intérieur » ; vu de ce Centre, si l'on peut dire, il n'y a pas d'« Extérieur », ou il n'y a d'« Extérieur » qu'à titre de possibilité essentielle incluse dans le Principe ; celui-ci n'est « intérieur » que selon une perspective encore contingente, et conditionnée précisément par l'Illusoire « extériorité ».

On pourrait dire peut-être que « le Dernier » correspond analogiquement et d'une certaine manière à « l'Intérieur » en ce sens que l'« action » de ramener toute chose à Lui est plus directement conforme à l'Essence que l'acte créateur, qui comporte un éloignement ; autrement dit, dans le pro-

1. C'est là le fondement métaphysique du mystère christique.

cessus de manifestation, c'est celle-ci qui est le but, tandis que dans le processus de réintégration ou d'apocatastase, le but est le Principe (1) ; le « retour » à Dieu est donc une réalité analogue à l'« intériorité » de Dieu. Le « Premier » se projette vers le « néant » existentiel parce qu'Il « voulait être connu » distinctivement, donc dans « autre que Lui », tandis que « le Dernier » n'a en vue que sa réalité essentielle et indifférenciée ou, à un point de vue plus relatif, sa victoire sur le déséquilibre ; *El-Awwal* voulait se voir dans « l'autre », Il voulait par conséquent « l'autre », tandis qu'*El-Akhir* veut voir cette vision « en Lui-même », Il veut donc se voir « Lui-même » ; il y a là un rapport analogue — mais nullement identique — à celui qui va du « Paradis terrestre » à la « Jérusalem céleste », ou de la « Création » à la « Rédemption » (2). « Le Premier » et « le Dernier » sont comme deux phases divines, de même que, selon une autre « dimension » — relevant du symbolisme spatial celle-ci — « l'Extérieur » et « l'Intérieur » sont deux « aspects divins », deux « pôles » qui n'apparaissent comme tels qu'en vertu du « voile » qui nous sépare de l'inaltérable Unité d'*Allâh*.

1. Cela est vrai aussi pour les modes secondaires et encore relatifs du « reflux » dont il s'agit, donc pour toute fin cyclique ; l'analogie est en tout cas suffisante pour permettre un langage synthétique.
2. Les Noms *Er-Rahmân* et *Er-Rahîm*, que l'on traduit ordinairement par « le Clément » et « le Miséricordieux » — mais le premier comporte aussi un sens de Béatitude intrinsèque — se réfèrent respectivement, suivant une certaine interprétation, à la Création et au Salut, ou à la Manifestation et à la Délivrance.

(A suivre).

FRITHJOF SCHUON.

LIVRES

M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet* (Editions Albin Michel ; Bibliothèque de Synthèse Historique : l'Evolution de l'Humanité). — Ce gros volume n'est pas, contrairement à son titre, uniquement consacré au Prophète arabe. La plus grande partie de l'ouvrage concerne l'histoire universelle qorânique et les institutions musulmanes. Grâce à son abondante documentation et malgré le point de vue forcément très extérieur d'un historien des religions, on peut y trouver d'intéressants renseignements. Mais on est surpris d'y rencontrer, parmi d'autres, quelques erreurs de la part d'un auteur aussi spécialisé dans les choses de l'Islam.

Ainsi, ce n'est nullement *selon la Tradition*, comme il l'écrit (p. 241), que l'Evangile aurait annoncé la venue du Prophète sous le nom d'Ahmed, mais bien selon le Qorân lui-même, sourate 61, verset 6 : « Jésus, fils de Marie, disait : ô enfants d'Israël, je suis Envoyé d'Allah vers vous pour confirmer la Torah qui vous a été donnée avant moi et pour vous annoncer la bonne nouvelle d'un Envoyé après moi dont le nom sera Ahmed».

De même (p. 336), ce n'est pas un *hadith* qui fait dire à Mohammed : « J'ai été envoyé à l'Humanité toute entière », mais également le Qorân, sourate 34, verset 27 : « Nous t'avons envoyé vers tous les hommes sans exception (*Kâffatân*) pour annoncer la bonne nouvelle et avertir du châtiment ».

Or, dans l'Islam, il y a une différence considérable entre la « Parole d'Allah » reçue par le Prophète en tant que support de la Révélation et les recueils de *hadith*. Enfin quand l'auteur écrit (p. 241) que : « des traditions ont poussé le culte du Prophète jusqu'à lui attribuer 99 noms, comme à Allah », il commet là une erreur plutôt monumentale. Un écolier arabe des classes enfantines sait déjà que le Prophète n'a pas 99 noms mais bien 200.

Hanna Zacharias, *Vrai Mahomet et faux Coran*. Editions latines 1960, Paris. — Parmi les manœuvres antitraditionnelles couramment en usage à l'époque moderne, il en est qui consistent à falsifier l'histoire, soit en discutant l'authenticité de faits certains, soit en inventant des faits complètement inexistants pour tenter de justifier des hypothèses apparemment trop absurdes. Nous nous souvenons d'avoir parcouru, il y a quelques années, un livre du même genre que celui-ci et dont l'auteur

soutenait non seulement l'inauthenticité des Evangiles mais l'inexistence même de Jésus.

Il va de soi que ce genre d'ouvrages est généralement écrit pour un public peu difficile, tant sur les preuves fournies que sur la plus élémentaire logique ; toutefois, dans le cas présent, nous pensons que l'on a vraiment manqué du minimum d'habilité qui aurait été nécessaire pour donner un peu de poids aux thèses présentées.

La grossière vulgarité de certaines attaques, jointe aux allusions à la politique contemporaine, indique assez les motifs de cette publication et fait que cet ouvrage « sonne faux » d'un bout à l'autre.

R. Maridort.

Lama Anagarika Govinda, *Les fondements de la mystique tibétaine*, traduction française par Charles Andrieu et Jean Herbert, série Bouddhisme, collection Spiritualités vivantes, éditions Albin Michel. — L'auteur de ce livre, d'origine allemande mais établi dans l'Inde et rattaché au Bouddhisme, a passé plusieurs années dans la région limitrophe de l'Himalaya, à Darjeeling, où il a joui de contacts prolongés avec un saint Lama de grande renommée, feu le Guéché Rinpochhé de Tromo, à la mémoire duquel le livre est dédié. En 1947/48 le Dr Govinda, accompagné de son épouse, a fait un voyage important jusqu'à Tsaparang, ancienne capitale du royaume de Guggé, maintenant réduite à l'état de bourgade insignifiante du Tibet occidental, mais où subsistent les anciens temples dont les fresques et les sculptures comptent parmi les monuments les plus splendides de l'art bouddhique : ces temples étaient déjà assez négligés, et on se demande ce qu'ils vont devenir dans les circonstances que connaît actuellement le pays. Des calques relevés sur place par Mme Govinda, artiste douée, ainsi que quelques photographies constituent, en ce moment, une documentation quasi unique sur l'art merveilleux d'un centre spirituel disparu.

Avant de parler du texte lui-même, il y aurait peut-être quelque chose à dire au sujet du titre de *Lama* accompagnant le nom de l'auteur : au Tibet, il n'est pas d'usage d'employer le mot ainsi, en combinaison avec un nom personnel. A rigoureusement parler, « Lama » ne s'applique qu'à trois cas particuliers, à savoir : à un *Lama Tulku Talku*, membre d'une lignée d'abbés ou autres personnages servant comme supports successifs d'une influence spirituelle — le cas du Dalai Lama en est l'exemple le plus célèbre ; à un saint connu et surtout, au chef d'une lignée initiatique ; au *guru* personnel qui, pour tel individu, est « son Lama ». Ces trois cas exceptés, les Tibétains n'emploient guère ce mot ; ce sont les Hindous de la région frontière qui en ont étendu le sens pour couvrir tout membre du clergé ou autre personnage remplissant une fonction spirituelle quelconque, et c'est de là que cet usage généralisé est passé dans les langues européennes.

Passant maintenant à l'examen du livre on doit constater, au premier abord, les qualités de l'auteur comme interprète des

idées de base relevant du Mahâyâna, qu'il explique en termes accessibles au lecteur européen d'une façon à la fois précise et éloquente. Son emploi de la terminologie technique de cette tradition est admirablement fidèle. La plus grande partie du livre est consacrée à une exposition de la doctrine des Cinq Sagesses, thème central de l'ésotérisme lamaïste, et du symbolisme complexe qui en découle. La vie initiatique se présente, suivant cette perspective, comme une reconstitution, par la réalisation successive des Cinq Sagesses — ou, ce qui revient au même, des cinq Bouddhas qui les président — du corps dispersé de *Dorje Chang* (*Vajradhara* en sanskrit), origine et principe tutélaire de la vie initiatique et stade ultime de la Voie du retour.

Dans les derniers chapitres, l'auteur a consacré plusieurs pages à la considération du *mantra*-clef *Om Mani Padme Hum* et de son symbolisme sextuple. Il nous semble pourtant inutile de vouloir ramener, comme fait l'auteur, les deux symbolismes, celui des *cinq* sagesses et celui des *six* syllabes, à un système unique et rien de ce que nous avons entendu au Tibet ne nous laisse supposer que les Tibétains associent ces deux méthodes d'une manière semblable. Les doctrines et les symbolismes initiatiques s'entrecroisent bien sûr et certainement les deux méthodes en question ne se contredisent pas mais elles ne se prêtent pas non plus à la formation d'un système bien arrondi qui nous semble plutôt artificiel.

Laissant de côté toute question de détail, il est parfois difficile, dans ce livre, de bien distinguer entre des interprétations de provenance personnelle et celles que l'auteur aurait reçues plus ou moins directement des sources traditionnelles avec lesquelles il a été en contact. On rencontre de nombreux passages où la citation d'un avis donné par tel Lama sous telle forme, à telle occasion, aurait grandement renforcé la valeur des vues exprimées : quand on a à s'adresser à des lecteurs occidentaux, la question d'autorité devient capitale à cause de la tendance individualiste qui affecte l'esprit de la plupart d'entre eux à un degré ou à un autre. Pour cette raison surtout, et tout en reconnaissant la valeur de bien des choses exposées au cours de ce livre, on hésite à lui accorder l'étiquette de « document traditionnel », au sens que René Guénon pouvait donner à ce mot. Au milieu de tant de considérations d'ordre subjectif, tout ce qui relève de l'objectivité traditionnelle est doublement utile, tant comme gage d'orthodoxie que comme encadrement solide de l'effort personnel à déployer.

Mais cela une fois dit, on revient volontiers aux qualités évidentes de cette étude sur la spiritualité tibétaine : en particulier nous voulons signaler le fait que l'auteur, en parlant, comme il devait le faire forcément, de cette suprême Compassion qui constitue une des « notes » définissant l'état de *Bodhisattva*, a bien su éviter le piège sentimental dans lequel tant d'autres auteurs modernes, y compris des Orientaux, se sont laissé prendre, c'est-à-dire a évité la confusion classique entre la « non-altruité » qui est le fruit mûri du détachement dans la connaissance, et l'altruisme à la mode courante et profane. Un tel discernement ne se rencontre que rarement chez les Mahâyânistes d'adoption.

Pour terminer, nous devons dire que nous avons vivement apprécié les nombreux petits dessins dont ce volume est parsemé : illustrant divers symboles, ils forment un beau pendant aux photographies des chefs-d'œuvre de Tsaparang et Gyantse.

Lobsang Rampa : *Le troisième œil* (Albin Michel). — Ce roman purement fantaisiste ne mériterait guère une mention dans les « Etudes Traditionnelles » s'il ne servait à illustrer d'une façon frappante, le désarroi intellectuel de l'époque : en effet, un nombre énorme de lecteurs appartenant aux classes dites « cultivées » de l'Europe, et même de l'Inde et du Japon, en s'en laissant imposer, apparemment sans soupçons, par un mystificateur effronté, ont fait preuve par la même d'une crédulité dépassant de beaucoup les limites de la naïveté qu'on a l'habitude d'attribuer aux hommes du Moyen Age ! Cette prétendue autobiographie d'un Lama, dont les épisodes sensationnels se déroulent dans un Tibet qu'un certain nombre de détails empruntés à des récits de voyageurs (bien inexactement d'ailleurs) ne rendent pas plus vraisemblable, a été accepté de grand cœur comme contenant l'évidence d'une haute spiritualité : si l'auteur a montré son adresse, c'est surtout par la façon dont il a su profiter du goût pour les phénomènes physiques et psychiques qui est si répandu aujourd'hui ; une vente d'un demi-million d'exemplaires environ dans toutes les langues atteste son succès.

Comme un ami tibétain l'a fait remarquer, un seul détail suffisait pour trahir l'origine occidentale de l'auteur : le nom attribué au soi-disant Lama — Lobsang Rampa — par sa forme même contredit l'usage tibétain. Lobsang est un prénom très commun, tandis que Rampa est un nom de famille appartenant à la haute aristocratie de Lhasa : ces deux choses ne se combinent jamais au Tibet, où tout le monde porte deux noms personnels, le nom de famille (quand il existe) n'étant mentionné qu'en réponse à une question touchant la famille comme telle. Notre coutume est toute autre.

Le scandale créé par ce livre a fini par atteindre de telles proportions que certains amis du Tibet ont pensé qu'il était de leur devoir d'en démasquer l'auteur en pénétrant son incognito. Armé de quelques renseignements qu'on a pu lui fournir, un détective connu de Liverpool, M. Clifford Burgess, a entrepris une enquête et, après avoir parcouru à peu près toute l'Angleterre, il s'est trouvé en état de reconstruire la vie entière du prétendu Lama. Il s'agissait, en effet, du fils d'un plombier du Devonshire, du nom de Hoskins, personnage quelque peu « exalté » mais par ailleurs assez inoffensif. Quant à ses voyages, au moment où a paru son fameux livre, ils ne l'avaient jamais conduit aussi loin que la côte d'Outre-Manche ! Plus récemment, M. Hoskins a déménagé pour s'installer au Canada.

La seule leçon valable qu'il y ait lieu de tirer de cette pénible histoire est qu'elle répand la lumière sur les causes profondes de cette apparente épidémie de folie : derrière tout cela se cache une soif cruelle de quelque chose qui puisse donner un sens à la vie, soif que rendent plus aiguës encore les trivialités que le

monde moderne offre en substitut. Manquant de tout critère traditionnel, l'homme de notre temps se laisse illusionner par n'importe quelle absurdité à prétention merveilleuse ; le nom du Tibet mystérieux ne constitue, pour lui, qu'un appât de plus. Quiconque se trouve dans un tel état d'esprit est à plaindre et c'est seulement en renouant avec la tradition authentique qu'on peut en opérer la guérison.

MARCO PALLIS.

Le Gérant : A. ANDRÉ VILLAIN.

25. — Imp. JOUVE, 15, rue Racine, Paris. — 3-1961

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

62e Année Mars-Avril 1961 N° 364

AVIS DE LA RÉDACTION

Les *Etudes Traditionnelles* devant faire place, autant que possible, aux orientations et aux préoccupations les plus diverses de la spiritualité traditionnelle, la Rédaction a recours à toutes les collaborations qui satisfont à la condition générale de la traditionnalité et à celle spéciale de l'intérêt intellectuel. Cependant elle ne saurait être considérée comme engagée par toutes les conséquences que les différents auteurs, auxquels elle offre les pages de la revue, tirent des principes ou des sources traditionnelles.

Quant aux différents collaborateurs, qui souvent ne se connaissent même pas entre eux, et qui d'ordinaire ignorent les sommaires dans lesquels figureront leurs textes, à plus forte raison, ne pourraient-ils être tenus comme solidaires les uns des autres, de même qu'ils ne sauraient être considérés comme se situant sous quelque autorité organique commune. Sous ce dernier rapport, la Rédaction n'a que le rôle de réunir les collaborations les plus utiles et jugées telles, compte tenu des exigences de ses lecteurs avec lesquels elle est en mesure de se tenir régulièrement en contact (1).

Ces notions sont au fond assez connues, mais nous estimons utile de les rappeler en ce début d'une nouvelle période dans l'histoire de la revue, afin d'éviter toute méprise.

(1) Il est précisé à cette occasion que la Rédaction n'est saisie effectivement que par les correspondances adressées au Rédacteur en chef.

LA CROIX « TEMPS-ESPACE » DANS L'ONOMATOLOGIE KORANIQUE

(suite)

Afin d'être aussi clair que possible, nous résumerons et compléterons notre exposé par les considérations suivantes : « le Premier » se manifeste, pour nous, par notre existence, donc par notre naissance ; Il se manifeste aussi, autour de nous, par l'existence du monde, donc par la Création ; et, dans un sens tout à fait universel, « le Premier » s'affirme par le déploiement de *Mâyâ,* dont Il est l'origine principielle et transcendante.

De même, « le Dernier » est dans notre conscience, premièrement par la certitude de la mort, deuxièmement par l'évidence du Jugement dernier, et troisièmement par la notion métaphysique de l'Apocatastase ; la mort est l'antithèse de la naissance, le Jugement celle de la Création, et l'Apocatastase, celle de *Mâyâ.*

« L'Extérieur » se manifeste par notre existence en tant que telle et dans son actualité, puis par l'existence du monde, — elle aussi envisagée en soi et indépendamment de la question d'origine et de fin, — et *a fortiori* par *Mâyâ,* toujours envisagée, non pas en tant que puissance créatrice « précédant » ses contenus, mais en tant qu'« extériorisation » universelle : sous ce rapport, *Mâyâ* est elle-même tout ce qu'elle comporte, elle est le voile dans lequel sont tissés tous les phénomènes (1).

1. C'est l'« Extériorité » divine qui permet d'affirmer, en termes védantins, que toute chose est *Atmâ.* — Ordinairement, « l'Extérieur » correspond à ce que la doctrine hindoue entend par *Vaishwânara* ; ce n'est que selon une perspective dépassant la simple ontologie que l'« Extériorité » est assimilable à *Mâyâ* envisagée dans tout son déploiement et non dans sa seule manifestation sensible ; et rappelons ici que les théologies ordinaires sont des ontologies et n'atteignent pas, par conséquent, la notion du Soi ou du Sur-Etre. En termes hindous, « l'Intérieur » serait — suivant le degré envisagé — *Prâjna* ou *Turiya.*

De même, « l'Intérieur » se manifeste, dans le microcosme, par l'Intellect ; à l'échelle macrocosmique, et sans tenir compte ici de l'intermédiaire existentiel — donc non « essentiel » — qu'est l'Esprit divin (*Er-Rûh*) au Centre du cosmos, « l'Intérieur » s'affirme par l'Etre pur ; et pour la Réalité totale, Il est le Soi. L'Intellect est voilé par l'*ego* ; l'Etre, par le monde ; le Sur-Etre ou le Soi, par *Mâyâ,* laquelle englobe *Ishwara* ou l'Etre. En d'autres termes : pour l'Univers manifesté, c'est l'Etre déjà — puisqu'Il en est le Principe — qui est « l'Intérieur » ; mais ce même Etre — avec tout ce qu'Il comporte dans sa dimension créatrice — est « l'Extérieur » dès lors qu'on l'envisage par rapport au Soi ; celui-ci est le « Principe du Principe » et l'« Intérieur de l'Intérieur » (1).

* * *

Le Soufi vit sous le regard d'*El-Awwal,* d'*El-Akhir,* d'*Ezh-Zhâhir* et d'*El-Bâtin* ; il vit concrètement dans ces dimensions métaphysiques comme les créatures ordinaires se meuvent dans l'espace et le temps, et comme lui-même s'y meut en tant que créature mortelle ; il est consciemment le point d'intersection où les dimensions divines se rencontrent ; rigoureusement « engagé » dans le drame universel, il ne s'illusionne pas sur des échappatoires impossibles et ne se situe jamais dans la fallacieuse « exterritorialité » des profanes, qui s'imaginent pouvoir vivre en dehors de la Réalité spirituelle, la seule qui soit.

Le monde, quels que puissent être ses contenus permanents ou transitoires, ne se détache jamais de Dieu ; il est toujours cette substance céleste tombée dans un néant et durcie dans le froid de l'éloignement ; les limites des choses et les calamités qui en résultent en témoignent. Le sage voit dans les choses et à travers elles l'origine divine devenue lointaine, et aussi — en considérant les limitations et les mi-

1. En effet, l'Etre n'est que le Principe de la Manifestation ; ce n'est que pour celle-ci qu'Il est « l'Intérieur », et non pour la Divinité « en Soi ».

sères — le point de chute qui est inéluctable, et où s'écrasera finalement le monde ; il discerne dans les phénomènes le « flux » et le « reflux », l'expansion et le retour, le miracle existentiel et la limite ontologique.

Mais, surtout, le Soufi perçoit par l' « œil du cœur » que « toute chose est Lui » ; le monde, tout en n'étant point Dieu sous le rapport de son existence particulière, n'en est pas moins « l'Extérieur » sous le rapport de sa possibilité profonde ou du miracle permanent auquel il est accroché à tout moment et sans lequel il s'effondrerait dans le néant ; en ce sens, il n'est pas Dieu, mais en un autre sens, il « n'est autre que Lui » en vertu de sa causalité divine. Il se peut que les mots ne sauront jamais rendre compte d'une manière satisfaisante de ce mystère ; mais, en certain point, le monde « est Dieu », ou il n'est pas. Dieu n'est pas le monde, et c'est pour cela, précisément, qu'il est impossible de parler de « l'Extérieur » sans parler aussi de « l'Intérieur » ; le premier n'est vrai que par le second.

Tout homme est comme suspendu entre « le Premier » et « le Dernier » : tout homme est déchu de l'état primordial et menacé de mort ; ou encore : derrière lui est la Loi divine, qui était avant lui, et devant lui est le Jugement en fonction de cette Loi ; Dieu est « le Premier » non seulement comme Créateur, mais aussi comme Législateur. Et de même : l'homme s'étend de sa forme corporelle — « faite à l'image de Dieu » (1) — à travers l'âme et l'esprit jusqu'à l'Etre et jusqu'au Soi, il est donc tissé pour ainsi dire dans « l'Extérieur » et débouche sur « l'Intérieur », grâce à cette parcelle divine en lui à laquelle on ne saurait assigner aucune limite.

Au point de vue de la succession, nous sommes un flux émané du « Premier » ; au point de vue de la simultanéité, nous sommes une coagulation véhiculée par « l'Extérieur ». Or le flux que nous sommes doit porter en lui-même le sentiment de sa relativité et la volonté du reflux — du mouvement vers « le Dernier » — sous peine d'être animal et non humain ; et la coagulation que nous sommes — ou cette individuation — doit porter en elle-même la conscience de « l'Intérieur », la raison suffisante de l'homme étant la « manifestation du Non-Manifesté » et non la manifestation tout court (1).

1. D'où le caractère sacral de la nudité dans l'Hindouisme et ailleurs L'homme était nu lors de sa création, il l'est lors de sa naissance et le sera lors de la résurrection.

« L'Extérieur » se situe entre « le Premier » et « le Dernier », tandis que « l'Intérieur » est les deux à la fois et ni l'un ni l'autre, car il est aussi bien le Principe tourné vers la Manifestation que le Principe en soi.

Ce qui provient du « Premier » doit retourner au « Dernier », et c'est là le fondement du drame eschatologique de l'homme : nous sommes « un message de Dieu à Dieu », comme diraient les Soufis, mais nous devons faire le parcours librement puisque, étant des hommes et non des animaux, la raison d'être de notre nature est la manifestation plénière de la liberté. Or la liberté est une épée à double tranchant ; mais comme elle est une possibilité, elle ne peut pas ne pas se réaliser ; l'homme est donc nécessaire. La liberté inclut l'éventualité de l'absurde ; c'est-à-dire du désir d'être soi-même « le Premier » dont on vient et « le Dernier » où l'on va, comme si l'Existence provenait de nous-mêmes, alors qu'en réalité nous existons par une volonté étrangère et que nous sommes incapables de créer *ex nihilo* et même d'anéantir.

* * *

Nous pourrions dire aussi que l'homme, n'ayant rien de lui-même et ayant tout reçu, est fait pour l'obéissance : ce n'est qu'en vue — et dans le cadre — de celle-ci que sa liberté a son sens. Il n'y a là aucune contradiction, car ce cadre est assez large pour que la liberté humaine y trouve parfaitement son compte ; nous entendons le liberté positive, celle qui choisit la vérité et le bien et, les ayant choisis, se décide vocationnellement pour telle vérité et tel bien (2) ; et être positivement libre, c'est choisir la soumission, spirituellement parlant (3). Avant nos facultés de sensation et d'action, nous avons reçu l'existence ; l'ayant reçue, avec tout ce

1. Comme le prétendent les matérialistes et les vitalistes.
2. Non un bien fragmentaire qui est contraire, en principe ou en fait, à la vérité et au bien total.
3. Le mot *islâm* ne signifie pas autre chose. D'après Confucius, « la piété filiale et l'obéissance sont le fondement de l'humanité. »

qu'elle contient fondamentalement, elle ne nous appartient que d'une manière conditionnelle ; il est de toute évidence absurde de prétendre à la possession totale d'une chose qui échappe à notre puissance. La malédiction de l'homme moderne, c'est qu'il se croit entièrement libre *de jure*, alors qu'aucune conscience contingente ne saurait l'être, à moins que ce ne soit au-dessus d'elle-même et au-delà de l'obéissance, dans le surnaturel où la créature en se dépassant — par la gnose qui ne fait qu'un avec la grâce de Dieu — rejoint la Liberté comme telle, la seule qui soit ; ce n'est alors pas l'homme qui possède la Liberté, c'est elle qui a pris possession de l'homme.

La « mystique » de l'homme moderne est celle de la révolte. Entre l'esprit de révolte et celui de soumission il n'y a pas de passage : comme l'eau et l'huile, ils ne se mélangent pas ni ne se comprennent ; ils parlent des langages différents ou vivent des vies incompatibles ; il y a là une divergence foncière de l'imagination et de la sensibilité, pour dire le moins. L'esprit de révolte — nous ne parlons pas de la sainte colère dirigée par définition contre l'erreur et le vice, mais de l'orgueil se posant en victime — cet esprit est à la fois un raidissement et un refroidissement ; c'est une pétrification spirituellement mortelle — car elle comporte la haine — et une agitation sans issue que ne peuvent vaincre que l'intelligence et la grâce ; or, comme chez la plupart des hommes l'intelligence ne résiste pas à la passion d'amertume (1), seule une explosion peut briser cette carapace et apaiser ce tourbillon, d'où la nécessité du miracle (2). Le miracle est une irruption d'*El-Bâtin* « le Caché », dans le domaine d'*Ezh-Zhâhir* « le Visible » ou « l'Extérieur ».

Le Paradis céleste avec ses bienheureux a le sens inverse, celui d'une entrée de « l'Extérieur » dans le domaine du « Caché » ou de « l'Intérieur », toujours en faisant la part des relativités puisqu'il ne saurait s'agir ici de polarité absolue. D'une façon analogue, les Révélations — qui récapitulent à leur

1. L'amertume est voisine de la superbe ; le zèle d'amertume mène en enfer, selon saint Benoît.

2. Il y a d'ailleurs en tout homme une révolte latente qui s'exprime le plus habituellement par l'indifférence envers Dieu, et envers les contraintes de la vérité.

manière l'« âge d'or » — sont des manifestations « tardives » du « Premier » (1), tandis que les cataclysmes manifestent « par anticipation » le « Dernier ».

Avoir conscience du miracle permanent de l'Existence, c'est demeurer dans un recueillement dévotionnel qui est comme le complément de la concentration intellectuelle : celle-ci est en rapport avec la vérité, et celle-là avec la beauté et les vertus. Voir l'Existence, c'est ne plus s'éparpiller dans la multitude des choses ; c'est percevoir les « accidents » comme en nous-mêmes et sans perdre de vue la « Substance ». La sève de la condition humaine est la dévotion.

* * *

Qu'est-ce que le Paradis ? La nature interne de la pure Existence ; être conforme à cette nature, c'est être porté par la vague du devenir vers la Béatitude. Etre conforme à l'Existence, c'est se soumettre ; nous soumettre à la Loi céleste, c'est nous conformer à notre propre essence, celle par laquelle nous existons et qui est la nature profonde des choses. Sans l'Existence, nous ne serions pas ; comment pouvons-nous raisonnablement nous révolter contre elle, et nous opposer à ce par quoi nous sommes, à ce qui fait que nous sommes nous-mêmes ? L'essence de l'Existence est bienheureuse ; l'opposition à cette essence — l'idolâtrie des contenus ou des accidents — éloigne de la Béatitude et nous enferme dans l'impasse de notre propre contingence et dans l'enfer innombrable de notre absurdité. L'absence de la Béatitude ne peut être que l'enfer, car là où il n'y a aucun plaisir, il y a son contraire ; or l'Existence, dont nous ne saurions nous détacher humainement, est faite de félicité, malgré ses nœuds et ses fissures. Ce qui est vrai pour l'Existence, l'est à plus forte raison pour l'Etre, et par là même pour le Sur-Etre, dont tout dérive (2) ; les Soufis n'hésitent pas à parler d'un « Paradis de l'Essence » (*Jannat edh-Dhât*), lequel n'est autre que le *Parinirvâna* du Tathâgata, ce *Nirvâna* suprême où l'extinction même de la lampe s'est consumée.

1. Cela est vrai également — sur une échelle très réduite — de certains faits naturels, tels que le printemps, la jeunesse, le matin.

2. Du moins au point de vue humain, qui est celui de la séparativité et de l'illusion.

A la question : « Qu'est-ce que le Soi ? » nous répondrons, avec un souci de symétrie par rapport à notre précédente réponse au sujet du Paradis, qu'Il est la nature interne ou absolue de la pure Intelligence ; et nous parlerons alors, non d'obéissance ou de soumission comme dans le cas de la perfection existentielle, mais de discernement et de concentration contemplative ; c'est la station de l'« ipséité » et de la « conscience infinie ». Le Pôle universel que nous pouvons désigner, synthétiquement et d'une manière provisoire, par le terme d'« Existence », se caractérise par les qualités de Pureté, d'Inviolabilité, de Miséricorde ; et le Pôle — ou le Centre — que nous appellerons la « Conscience » ou le « Soi », entre dans l'Existence comme un axe lumineux, irrésistible et libérateur.

La voie qui correspond à *Ezh-Zhâhir* est celle de l'action et aussi celle de l'amour du prochain ; c'est celle de l'obéissance et de la charité, des œuvres, de l'amour agissant de Dieu. La voie qui correspond à *El-Bâtin* est celle de l'amour contemplatif de Dieu et, au sommet, celle de la gnose, de la connaissance du Soi. Mais ce qui unit humainement toutes les intentions ou perspectives, c'est la chaleur et la fraîcheur de la dévotion ; sans elle, il n'y a aucun bonheur ; vivre sans dévotion, c'est faire semblant de vivre ; c'est vivre dans la mort.

* * *

A la question de savoir si la Réalité est « bonne » ou « mauvaise », il y a logiquement deux réponses : premièrement, la Réalité n'est ni bonne ni mauvaise ; deuxièmement, elle est bonne. Si le bien existe, c'est parce que le fond de l'Existence est bénéfique ; si le bien peut être absent — dans une proportion infime dès lors que le monde et le cycle sont envisagés dans leur totalité — c'est parce que le fond de l'Existence, ou le Réel absolu, n'est ni bon ni mauvais, parce qu'il ne saurait se laisser enfermer dans une alternative ou une opposition. Ce qu'il importe de comprendre, c'est que cette indifférenciation ou cette transcendance est essentiellement de nature à se révéler comme le bien, c'est-à-dire que le bien révèle essentiellement la nature de l'indifférenciation supérieure. La partie peut être relativement un mal, mais le tout

est bon, quel que soit son degré de réalité ; en ce sens, le monde est une manifestation positive, en dépit des négations qu'il abrite transitoirement. Ou encore : si une chose est mauvaise, elle ne peut l'être qu'à titre de fragment et non de totalité ; le mal rend fragmentaire, comme le bien rend entier ; le bien dilate, tandis que le mal rétrécit. Dieu ne se manifeste que dans les perfections, non dans leur absence ; là où il y a manque, il ne saurait y avoir la totalité ou le centre. L'homme mauvais n'est plus qu'un fragment de lui-même.

Il y a, à l'égard du monde, trois attitudes possibles : la première, proprement infra-humaine et pourtant par trop humaine en fait, est d'accepter les phénomènes sensoriels comme étant « la réalité » et de s'y adonner sans réticences et avec une volonté compacte ; cela revient à nier que Dieu est non seulement « l'Extérieur », mais aussi « l'Intérieur », et que son « extériorité » n'a de sens qu'en vertu de son « intériorité » ; c'est nier aussi que Dieu est, non seulement « le Premier », qui nous a créés, mais aussi « le Dernier », qui nous attend au bout de notre route, l'un n'ayant, ici également, de sens que par l'autre.

La deuxième attitude possible, en tant qu'attitude pure et abstraction faite de combinaisons avec d'autres points de vue, c'est le rejet du monde, de la séduction, du péché : c'est ne voir, à la place de la beauté, que des squelettes ou des cendres et, à la place du plaisir, que de l'impermanence, de la tromperie, de l'impureté, de la souffrance ; à ce point de vue là, il n'y a pas de « Dieu-l'Extérieur » ; le monde n'est que ce qui n'est pas Dieu (1).

La troisième attitude possible se fonde sur ce que nous avons appelé à diverses reprises la transparence métaphysique des phénomènes : c'est voir le monde en tant qu'« Extériorité divine » et avoir conscience par là même que cette « extériorité » est fonction d'une « intériorité » correspondante. Cette attitude touche aux essences à travers les formes, mais sans aucunement perdre de vue la vérité de l'attitude précédente, à savoir qu'aucune apparence n'« est » Dieu et que chacune comporte un revers qui, précisément, provient

1. L'ascèse corporelle n'est pas forcément tributaire de ce seul point de vue ; elle peut avoir pour but de rendre indépendant de la matière et des sens, quelle que soit la façon d'envisager ceux-ci.

de l'« extériorité » en tant que séparée de l'« intériorité ». Le sage « voit Dieu partout », mais non au détriment de la Loi divine dont il est humainement solidaire.

Comme la plupart de nos contemporains semblent s'insurger contre l'idée que le péché de la chair — qui du reste à leurs yeux ne peut être un péché — puisse entraîner ce que la théologie appelle la « damnation », nous examinerons cette question à la lumière de la doctrine qui nous préoccupe ici. La sexualité relève du domaine d'*Ezh-Zhâhir* : l'extase charnelle n'appartient en effet qu'à « Dieu-l'Extérieur » et non directement à l'homme, qui n'a point de pouvoir créateur ni d'ivresse béatifique ; l'homme est sous ce rapport l'instrument de la volonté divine d'expansion terrestre. Le but de la sexualité est par conséquent la conservation de l'espèce et la multiplication des individus ; mais elle a aussi une fonction contemplative en vertu de ses prototypes *in divinis* ou, ce qui revient au même, en vertu de la transparence métaphysique des symboles ; à un autre point de vue, nous dirons que rien d'humain n'est purement animal, car nous sommes « faits à l'image de Dieu ». L'extase charnelle, du moment qu'elle marque une irruption du divin dans l'humain, transmet quelque chose de la nature divine ; il en résulte qu'en dehors des deux conditions mentionnées — procréation et contemplation — la jouissance sexuelle est une profanation qui ne peut pas ne pas entraîner la chute dans les états infernaux, vu sa gravité ontologique ; nous pourrions presque dire que « l'on ne devient pas Dieu pour rien ». Comprendre l'homme, c'est comprendre la gravité ontologique de sa condition ; c'est comprendre que nous pouvons, essentiellement, mériter l'enfer ou le Paradis.

L'élément contemplatif, lui, doit trouver sa place dans le cadre de ce qu'ordonne ou permet telle législation sacrée ; il ne saurait donc compromettre *de jure* un équilibre social traditionnel. Les morales peuvent varier, certes, mais la Volonté divine reste globalement la même, conformément d'ailleurs à l'intérêt des sociétés humaines.

* * *

Si on voulait, non se faire une image d'*El-Awwal* — car « les yeux ne peuvent l'atteindre » — mais au moins s'approcher de son règne, on devrait pouvoir retourner aux origines du Paradis terrestre et assister à l'éclosion, dans une substance lumineuse encore à peine matérielle, des innombrables états d'existence et de conscience que sont les créatures ; et, pareillement, si on voulait, à l'heure qu'il est, se faire une idée tant soit peu concrète de l'avènement d'*El-Akhir*, il faudrait pouvoir assister par anticipation à cette sorte d'explosion de la matière, cette sorte de révulsion ou de reflux existentiel qui marquera l'avènement de Dieu ; il faudrait pouvoir entendre d'avance le son de la Trompette — cette irruption déchirante du Son primordial — et voir l'éclatement et la transmutation de l'univers sensible.

En revanche, *Ezh-Zhâhir* est toujours à notre portée immédiate : nous voyons sa grandeur dans celle de la nature vierge qui nous entoure et dans laquelle nous vivons : dans les profondeurs du ciel, dans la majesté des montagnes, dans l'illimitation des mers et dans leurs rythmes d'éternité, nous voyons « Dieu-l'Extérieur » aussi dans les symboles et les splendeurs de l'art sacré. *El-Bâtin*, Lui, est à la fois tout proche et infiniment lointain : Il est « au-dedans de nous », mais Il échappe de toute évidence aux ressources d'une imagination faite pour les contingences et pour ce bas-monde. Nous pressentons « Dieu-l'Intérieur » dans l'expérience de la vérité, dans le miracle « surnaturellement naturel » de l'intellection pure et aussi, à divers degrés, dans la vertu et dans la grâce ; il peut même y avoir là infiniment plus qu'un pressentiment, puisque, pénétrant de son Omniprésence le centre et le « secret » de notre cœur, le divin Soi peut brûler à volonté les « voiles » de la séparation.

Pour l'animal, seul *Ezh-Zhâhir* est Dieu ; pour le croyant ordinaire, seul *El-Bâtin* l'est ; mais pour le « connaissant par Allâh » (*el-'ârif bi'Llah*), les deux aspects sont Dieu, et en même temps aucun d'eux ne l'est : c'est-à-dire que ces deux Noms, en tant qu'ils marquent une polarité nécessaire — ou qu'ils résultent d'une telle polarité — se résolvent de toute évidence dans une synthèse supérieure, à savoir l'unité intrinsèque du Principe. Parler d'« intériorité », c'est encore envisager Dieu en fonction d'une « extériorité », et, en dehors de celle-ci, en tant qu'« Intérieur » ; or Dieu est ce qu'Il est « par Lui-même » (*bi-Hi*) et « en Lui-

même » (*fî-Hi*), et non en fonction de quoi que ce soit d'étranger à sa nature ; Il est, soit en tout aspect, soit dans aucun, suivant le degré de réalité que l'Intellect envisage « avec la permission de Dieu » (*bi-idhni'Llah*) (1).

Enfin, si le verset koranique contenant les quatre Noms divins dont nous avons traité se termine par l'affirmation qu'« Il sait infiniment toute chose », toute mésinterprétation tendant à réduire le Principe à des « états » ou des « substances » dénués de « conscience » est exclue d'avance : *Allâh* — que nous l'envisagions sour le rapport de l'immanence ou sous celui de la transcendance ou sous tout autre rapport également possible — ne peut être un « moins » vis-à-vis de ses manifestations ou créations ; étant l'infinie Cause de tout, Il possède toute perfection concevable, donc aussi celle de conscience et celle d'activité, mais sans que ces perfections puissent entrer en conflit avec sa perfection d'unité et de simplicité ; toutes les possibilités se trouvent préfigurées dans l'infinitude de sa Substance même. C'est ce qu'exprime également cet autre verset, qui précède immédiatement celui des quatre Noms divins : « A Lui est le règne des Cieux et de la terre » — ces deux mondes représentant respectivement et d'une façon relative *El-Bâtin* et *Ezh-Zhâhir* et aussi *El-Akhir et El-Awwal* — « et Il est puissant sur toute chose ».

Allâh est Un ; et comme la polarité « Extériorité-Intériorité » n'est ni absolue ni éternelle — pas plus que d'autres polarités concevables — le soleil « intérieur » se lèvera fatalement dans le champ « extérieur ». « Dieu viendra » ; cela est aussi certain que notre naissance et notre mort. Nous pouvons dire également que « l'Extérieur » retournera à « l'Intérieur » (2) ; selon cette perspective ou ce mystère, « l'Intérieur » coïncide avec « le Dernier » : au-delà de toutes les distinctions d'aspects et de points de vue, « il ne restera que la Face d'*Allâh* » (3).

FRITHJOF SCHUON.

1. Car l'Intellect, tout en atteignant « les profondeurs de Dieu » — le suprême Soi et non l'Etre seulement — ne peut rien sans l'Etre, qui est le « Dieu personnel ».

1. Cette seconde façon de voir est en quelque sorte plus « réelle » que la première, mais celle-ci n'en correspond pas moins à un aspect concret de la fin du monde.

3. *Wajhu 'Llâh*, c'est-à-dire *Edh-Dhât*, « l'Essence ». A ce degré-là, qui précisément n'est plus un « degré », il n'y a jamais eu d'« Extérieur ».

LE LIVRE DE LA VOIE ET DE LA VERTU TAO TE KING (1)

X

CE QUE L'ON PEUT FAIRE

Lorsque (sous l'égide de l'âme spirituelle)
On fait en sorte de circonscrire les (sept) esprits animaux
(D'épargner son essence vitale) et d'embrasser l'unité,
Le tout en projection vers le Ciel.
On peut être (clos et lucide) sans dispersion (2)
Garde du cœur, veille silencieuse.
Lorsqu'on s'applique à donner au souffle la plus douce harmonie,
Exhalaison très légère, inhalation très longue,
Arrêt complet, rétention prolongée,
On peut être (net et entier) comme un petit enfant.
Concentrer son souffle et replier son esprit
Comme un petit enfant.
Lorsqu'on purifie et élimine (par la quiétude)
Vues profondes et visions subtiles,
Abolition des contours, images reçues, songes bleus et autres,
On peut être (clair et limpide comme un miroir) sans tache.
Le disque du soleil empêche de voir la lumière de l'astre.
Lorsqu'on aime le peuple et qu'on gouverne un pays
Par l'étonnant pouvoir de l'absence,

1. Cf. *E. T.*, nos de mai-juin, juillet-août et sept.-oct. 1960.

2. Le mouvement de l'âme est circulaire, l'enroulement de ses puissances intellectuelles sous forme d'unité, lui donne la même continuité qu'à une roue (Pseudo-Denys).

Mandat vaste, large et vrai,
On peut se dispenser d'avoir des contacts avec le monde extérieur
L'inconnu fait la force.
Lorsque la porte du Ciel s'ouvre et se ferme (1),
Fermer ouvrir, pivot du repos et du mouvement,
On peut être (comme le dragon) sans volonté productrice (2).
Et par suite, délivré de la forme.
Lorsque l'intelligence s'étend (vraie quadratrice) à tous les domaines (3)
(Sans compter la lumière céleste).
Et cela sans erreur ou méprise,
On peut être non agissant.
Alors les choses se transforment d'elles-mêmes.
Produire tout cela (sans en boucher la source)
S'y donner (sans comprimer les dispositions naturelles).
Sans faire sien ce qu'on a produit,
Sans espérer de retour pour ce qu'on a fait,
Sans disposer en maître ce qu'on a développé.
Oeuvre haute et grande,
Voilà la Vertu rare, merveilleuse, admirable.
Le plus haut développement de la Voie,
Et la formule de l'action transcendante.

XIV

ÉLOGE DU MYSTÈRE

A la regarder on ne voit rien (1),
Invisible, la Voie est vacance,
On lui donne le nom de parfaitement unie.
C'est parce que les choses ont du relief qu'on les voit.

1. Lorsque (grâce à un contrôle complet du souffle) la porte du Ciel s'ouvre et se ferme, — avec le Yn on ferme tout, avec le Yang on ouvre tout (Wang-pi).
2. On peut être comme la femelle de l'oiseau (l'agent de l'embryon spirituel). — Nourrir les pouvoirs de l'âme dans la pureté et la quiétude.
3. Egaler par son intelligence la clarté du soleil et de la lune, conformer son action à la régularité des quatres saisons développe une lumière qui se répand aux quatre coins de la Terre (Wang-pi).
1. Regarder n'est rien, il faut voir, c'est-à-dire, distinguer, mettre à part.

A l'écouter attentivement on n'entend rien,
Inaudible, la Voie est silence,
On lui donne le nom d'absolument rare.
C'est parce que les choses sont denses qu'on les entend.
A (essayer de) la saisir, on ne prend rien,
Imperceptible, la Voie est absence,
On lui donne le nom d'infiniment petite (2).
C'est parce que les choses ont de l'étendue qu'on les prend.
Ces trois qualités sont des plus inscrutables,
Car elles se fondent pour ne faire qu'un (3).
Comme l'ensemble des eaux est eau.
(Longueur sans épaisseur, largeur sans étendue)
Elle n'est ni claire au-dessus, ni obscure en dessous.
Comme son ombre et sa lumière.
(Hélice ascendante au) déroulement continu,
Plages supérieures et inférieures,
Elle est indéfinissable, immensurable, indescriptible (4)
(Comme le dragon dont les replis vont du Ciel aux abîmes) (5).
Chose qui vient de l'origine par le chemin de la continuité (6).
Que l'on retourne et revienne à la non-existence,
Profondeur sans contour,
C'est la forme du sans forme, l'image du sans image,
C'est l'indéterminé, l'indistinct.
Forme et non-forme tout ensemble.
(En) remonter (les spires) n'en fait pas voir le sommet.
(Les) descendre n'en fait pas voir le bout.
Descente sensible, montée spirituelle.
Adhérer strictement à la Voie de la Tradition antique,
Certitude lumineuse, essence de l'intelligible,
C'est avoir en main tous les fils de l'existence actuelle,
Posséder tous les éléments du cycle présent,

2. Si on la regarde, on ne la voit pas ; si on l'écoute attentivement on ne l'entend pas ; si on la touche, on ne l'atteint pas ; on la nomme imperceptible (Yo-King).
Toucher, être touché n'appartient qu'aux seuls corps (Lucrèce).
3. Tri-une, la Voie est au-dessus de toutes les catégories.
4. Chaîne continue, libre de tout contour et sans fin (G. Pauthier).
5. Le dragon a tous les pouvoirs en même temps, il est long et court, deux et un, absent et ici (V. Ségalen).

C'est être à même de connaître le commencement de la Tradition,
Les principes, origines primordiales, d'où tout découle,
C'est ce qu'on appelle la chaîne et la trame de la Voie.
Son reflet, son dévidage.

Traduit du chinois et annoté
par Jacques Lionnet.

(A suivre.)

SAINT BERNARD ET LA RÈGLE DU TEMPLE

De même que, selon la Bulle *Omne datum optimum* « c'est Dieu Lui-même qui a constitué (les Chevaliers du Temple) les défenseurs de l'Eglise et les assaillants des ennemis du Christ », de même la Règle donnée au Concile de Troyes n'était pas d'origine humaine : « ... la Règle, dit le même texte, sera inviolablement observée dans la Maison où la Grâce de Dieu l'a instituée » (1).

Il n'y a donc pas, à proprement parler, d'auteur de la Règle du Temple, en dehors du Saint Esprit. Et c'est là, selon nous, la raison pour laquelle son Prologue, très précis sur d'autres points, laisse dans l'ombre la question de sa rédaction matérielle. En tout cas cette notion doit être gardée présente à l'esprit si l'on veut aborder le problème d'attribution selon sa nature réelle, c'est-à-dire, non pas comme un problème d'auteur, au sens littéraire et profane, mais comme un problème de *paternité*, avec ce que ce mot implique intellectuellement et traditionnellement d'autorité, de responsabilité, d'opération et de don.

On possède, d'une part le texte de la Règle latine originale, en 72 articles, conservée dans un manuscrit de la fin du XIIe siècle, provenant de la Bibliothèque de Saint-Victor, et aujourd'hui à la Bibliothèque Nationale (2) ; d'autre part le texte de la Règle française, traduction et adaptation de la première, contenu dans trois manuscrits conservés respectivement à Paris, Rome et Dijon. Les deux premiers donnent le texte complet et sont identiques dans l'ensemble ; le troisième comprend seulement les deux premières parties des

1. Bulle promulguée par Innocent II le 29 mars 1139. *In* d'Albon, *Cart. Gen. de l'O. du T. (Bullaire)*, V, p. 375. — *Cf.* Raymond Oursel, *Le Procès des Templiers*, Denoël, Paris, 1959.
2. Fonds latin, 15045.

manuscrits de Rome et de Paris. L'éditeur, Curzon, date celui-ci du début du XIIIe siècle, les deux autres de la fin du XIIIe ou du début du XIVe. Ce sont des copies d'un ou de plusieurs originaux (3).

L'authenticité de ces textes ne fait pas de doute, en raison de la double vérification des manuscrits français entre eux, d'une part, et de ceux-ci avec le manuscrit latin d'autre part. L'adaptation connue sous le nom de « Règle française » a été faite vers 1140, c'est-à-dire peu après la promulgation de la Bulle *Omne datum optimum*. Quant au texte de la Règle latine, tout ce que l'on a pu dire contre sa datation de 1128 est qu'un certain nombre de statuts « prouvent une existence déjà assez longue de l'Ordre, une expérience acquise, une influence étendue » (4). Mais on peut répondre à cela que, l'Ordre existant alors depuis neuf ans, les problèmes visés par les articles en question pouvaient s'être déjà posés, ou être facilement prévus (5). Quoi qu'il en soit, cette discussion ne concerne pas le Prologue, qui seul nous intéresse ici. Celui-ci, pour le principal, n'est autre que le procès-verbal du Concile. Nous en donnerons les principaux extraits dans le texte français, avec les passages correspondants du texte latin quand il y aura lieu.

Après une exhortation à « ceux qui méprisent à suivre leurs propres volontés et désirent avec pur courage servir de chevalerie au souverain Roi », le Prologue poursuit : « Bien aeuvre (*adoperat*) Damedieu (*Dominus Deus*) avec nous, et notre sauveur Jhesu Crist ; lequel a mandé ses amis de la sainte cité de Jherusalem, en la marche de France et de Bourgogne, lesquels, pour le salut de nous et pour l'accroissement de la vraie foy, ne cessent d'offrir leurs âmes à Dieu, plaisant sacrifice.

« Adonques nous, à toute joie et à toute fraternité, par les prières de Maître Hugues de Payns, par lequel la devant dite chevalerie prit commencement par la grâce du Saint Esprit, assemblâmes à Troyes des diverses provinces d'outre les monts, à la fête de mon seigneur saint Hilaire, en l'an de

3. Henri de Curzon, *La Règle du Temple*, Paris, 1886.
4. *Ibid.* Introd., p. 111.
5. C'est l'opinion de Marion Melville, *La Vie des Templiers*, Gallimard, Paris, 1951, p. 22.

l'Incarnation Jhesu Crist M et C et XXVIII, au neuvième an du commencement de l'avant dite chevalerie. Et la manière et l'établissement de l'ordre de chevalerie oymes par commun chapitre de la bouche du devant dit maître, frère Hugues de Payns ; et selon la connaissance de la petitesse de notre conscience, ce que bien nous sembla et profitable nous louâmes, et ce qui nous semblait sans raison, nous l'eschivâmes (évitâmes) ».

Le texte déclare ensuite que ce qui n'a pu être « dit ni raconté » (*memoraliter relatum ac computatum*) est laissé à la providence et à la discrétion du Pape et du Patriarche de Jérusalem ; et que, si assurée que soit l' « autorité de notre dit » par le grand nombre de pères religieux assemblés au Concile *divina ammonitione*, « toutefois ne devons passer sous silence les vraies sentences qu'ils dirent et jugèrent ».

Après avoir donné la liste des membres du Concile, le texte continue : « Et mêmement frère Hugues de Payns, Maître de la chevalerie, avec aucuns de ses frères, y fut, qu'il avait amenés avec soi... Le même maître Hugues, avec ses disciples, manière et observance du petit commencement et de Celui qui dit : *Ego principium qui et loquor vobis* (Johan. VIII, 25), c'est-à-dire : « Je qui parle à vous suis commencement », — fit assavoir aux devant nommés pères ».

Voici, enfin, un extrait de la conclusion du Prologue : « Il plut au commun concile que le conseil qui fut ici limé et examiné par la diligence et l'étude de la sainte écriture, avec la porveance (*providentia*) de mon seigneur H (onorius), Apôtre de la sainte Eglise de Rome et du Patriarche de Jherusalem, et de l'assentiment du chapitre, et de l'octroi des pauvres chevaliers de Crist du Temple qui est en Jherusalem, que fût mis en écrit, et que ne fût oublié, et que fût gardé fermement, et que par droit cours put avenir à son Créateur (*recto cursu pervenire digne mereantur*) ... » (6).

L'objet et l'œuvre du Concile apparaissent suffisamment : après neuf ans de « petit commencement », et après examen critique de sa « manière et observance », il s'agissait de recevoir et de consacrer solennellement, sous réserve de l'approbation du Pape et du Patriarche, la « nouvelle che-

6. Curzon, *op. cit.*, p. 11 sq.

valerie » du « souverain Roi », où devait « refleurir » l'ancienne, la séculière, et qui avait pour origine et résidence le Temple de Salomon en la sainte Cité de Jérusalem, Centre du Monde pour les Chrétiens (7).

Quelle fut, dans tout cela, la part de Bernard de Clairvaux ? Disons d'abord que la réunion même du Concile fut son œuvre. C'est à lui que s'adressa d'abord celui qu'il appelle *carissimus meus Hugo*. C'est lui qui saisit de la question le Pape et le légat. C'est lui qui en prépara les voies, et l'on conserve de lui une lettre à Thybaud, comte de Champagne, lui demandant, dans cette perspective, de régler ses différends avec l'évêque de Laon, car il désirait les voir tous deux assister au Concile ; d'apporter son concours au légat, et d'adhérer aux décisions qui seraient prises. Bernard connaissait d'ailleurs le nouvel Ordre depuis plusieurs années, peut-être par l'intermédiaire du précédent comte de Champagne, Hugues, auquel il était attaché par des liens d'amitié et de reconnaissance, ayant reçu de lui la terre même de Clairvaux. Celui-ci avait été admis au Temple en 1126, et Bernard lui avait écrit pour l'en féliciter : « Si, pour la cause de Dieu, tu t'es fait, de comte, chevalier, et de riche, pauvre, nous te félicitons sur ton avancement comme il est juste, et nous glorifions Dieu en toi, sachant que ceci est une mutation de la main droite du Seigneur » (8).

D'autre part, si le légat, Mathieu, de l'Ordre de Saint-Benoît, évêque d'Albano, préside le Concile, « l'autorité véritable qui le dirige, dit M. Melville, est celle de Bernard de Clairvaux. Car l'assemblée se compose presque entièrement de ses amis, de ses disciples, de ses correspondants assidus » (9). Outre le légat, l'abbé de Clairvaux, le Maître du Temple et ses six compagnons, on y trouve les archevêques de Reims et de Sens, les évêques de Soissons, Paris, Troyes, Orléans, Auxerre, Meaux, Chalons, Laon, Beauvais ; saint Etienne Harding, troisième abbé de Cîteaux, chef d'Ordre de Saint-Benoît ; les abbés de Pontigny, Vézelay, Trois-Fontaines, Saint-Denis de Reims, Saint-Etienne de Dijon,

7. Rappelons que ce lieu, vénéré aussi par les Musulmans (c'était l'ancienne mosquée El Aqsâ) était celui où, selon la tradition, Jacob avait érigé la pierre de Béthel.
8. D'Albon, *Cart. Gen.*, V., Cf. M. Melville, *op. cit.*, p. 18.
9. M. Melville, *op. cit.*, p. 14.

Molesmes. Sauf Saint-Etienne de Dijon (Saint-Augustin), toutes ces abbayes relevaient, soit de Saint-Benoît, soit de Cîteaux. Il avait paru « profitable » d'inviter comme « garantie en cette chose (parce) qu'ils sont ameors de vérité » (*ut testes amatores veritatis*), des représentants de la chevalerie séculière, savoir le comte Thybaud, déjà nommé, le comte Guillaume de Nevers, et André de Baudemant. L'un des membres les plus influents était saint Etienne Harding, auteur de la règle réformée des Cisterciens. Mais Etienne était pour Bernard plus qu'un ami : c'est lui qui, douze ans auparavant, avait fait de lui, à l'âge de 26 ans, le premier abbé de Clairvaux.

Or, de tous ces vénérables personnages, celui-ci est le seul dont le rôle personnel soit souligné d'une façon spéciale, et cela dans les termes suivants : « ... le devant nommé B(ernart) de Clerevaus, la sentence duquel les devant dits, à franches voix, louèrent » (*supra nominatus abbas B(ernardus) Clarevallis non defuit, cujus sentenciam prescripti libera voce collaudabant*). Pour être signalée de la sorte au procès-verbal, cette « sentence » ne saurait être accidentelle ou de détail, et le singulier a ici, indiscutablement, une valeur synthétique, comme plus haut celui du mot « conseil ».

Mais voici une autre précision : au paragraphe 5, l'écrivain de l'assemblée, Jean Michel, indique sur quels ordres il a écrit : « Dont je, Johan Michiel, par la grâce de Dieu desservi être écrivain de la présente page par le commandement du concile et du vénérable père Bernart, abbé de Clerevaus, *à qui était commis et cru cestui divin office* » (*Ego Iohannes Michaelensis presentis pagine, jussu concilii ac venerabilis abbatis Claravallis B(ernardi), cui creditum ac debitum hoc erat, humilis scriba esse divina gratia merui*) (10).

On ne forcera pas, croyons-nous, le sens de ces passages en concluant, d'abord que le Concile reconnaissait unanimement à l'abbé de Clairvaux une autorité spéciale en la matière, et ensuite qu'il l'a expressément commis pour traduire dans un texte le résultat des travaux. Que, dans cette synthèse, saint Bernard ait tenu le plus large compte des avis exprimés et de l'observance antérieure, on peut le croire ; qu'il ait

10. Curzon, *op. cit.*, pp. 18 et 15 respectivement pour les deux dernières citations.

bénéficié plus particulièrement de certains concours, de la sagesse et de l'expérience d'un Etienne Harding et d'un Hugues de Payns par exemple, on peut le croire également ; qu'il n'ait pas rédigé le texte lui-même, enfin, c'est possible et même probable. Il reste que le Concile s'est reposé sur lui du « divin office » de fixer la Règle dans sa forme définitive.

C'est ainsi qu'en ont jugé tous les historiens non prévenus. Curzon, pour ne citer que lui, conclut des indications de Jean Michel qu'elle a été « inspirée ou dictée » par saint Bernard (11). Ce sont là, en effet, les seules bornes permises à l'hypothèse. Encore doit-on donner au mot « inspirée » un sens fort et direct, car, s'agissant de saint Bernard, et d'une tâche si complexe et si sainte, on ne saurait imaginer que cette « inspiration » n'ait consisté qu'en directives lointaines et vagues, sans contrôle précis et sans approbation finale.

Le *De Laude*, écrit vers 1130 à la requête de son « très cher Hugues », apporte un élément important de corroboration, sinon de preuve. Le Maître du Temple n'avait-il pas les meilleures raisons pour s'adresser, une fois encore, à saint Bernard, et celui-ci des raisons non moins bonnes pour s'estimer en position et en devoir de satisfaire à sa demande ? Et le ton comme le contenu de cette homélie — qui n'est autre qu'un commentaire de la Règle — sont ceux d'un homme qui connaît intimement, aussi bien l'esprit que les problèmes de doctrine et d'organisation de la « Nouvelle Milice », et qui en juge avec autorité.

Mais si le *De Laude* laisse inexprimée et comme sous-entendue la paternité de saint Bernard à l'égard de la Règle, et si ses autres œuvres ne donnent à ce sujet aucune indication précise, on dispose du moins du témoignage formel des premiers intéressés : les Templiers eux-mêmes. Il était en effet, chez eux, de tradition constante que leurs statuts leur eussent été donnés par saint Bernard lui-même, qu'ils appelaient leur « Père », le plaçant par-là au même rang que leur vénérable fondateur. Ainsi lit-on dans le serment d'entrée en charge du Maître de Portugal : « ... Je promets aussi d'être soumis et obéissant au Maître général de l'Ordre,

11. *Ibid.*, Introd., p. X.

selon les statuts qui nous ont été prescrits par notre Père saint Bernard » (12).

Faisons une dernière remarque. La période écoulée depuis la fondation jusqu'au Concile, période de préparation, d' « enveloppement » en quelque sorte, avait été de neuf ans. Le nombre des membres de la communauté primitive était réduit à neuf (13). La période de probation imposée aux candidats, tout au moins au début, était de neuf ans. La Règle primitive, enfin, comportait 72 articles, huit fois neuf. On sait, d'autre part, que le nombre trois, racine de neuf, et ses multiples, jouaient un rôle important dans l'organisation et la vie de l'Ordre. Nous demanderons à Dante de nous fixer sur la signification de ces nombres. « Etant donné, dit-il dans sa *Vita Nova*, que, selon Ptolémée et selon la vérité chrétienne, neuf sont les cieux mobiles, et que, selon la commune opinion des astrologues, lesdits cieux agissent sur ce bas monde selon leur disposition relative, ce nombre fut ami de ma Dame (Béatrice) pour faire voir que, dans sa génération, tous les neuf cieux mobiles étaient dans une très parfaite relation. Voilà une raison de ce que je disais, mais à réfléchir plus subtilement et selon l'infaillible vérité, c'est elle-même qui fut ce nombre ; je veux dire en image. Et je l'entends ainsi : le nombre trois est la racine de neuf... Donc si trois est proprement facteur de neuf, et si le facteur propre des miracles est trois (à savoir Père et Fils et Esprit Saint, qui sont trois et un), le nombre neuf fut associé à cette Dame pour faire voir qu'elle était un neuf, c'est-à-dire un miracle, et que sa racine, à savoir la racine du miracle, n'est autre que la merveilleuse Trinité » (14).

Il y a, certes, plus d'une raison pour que saint Bernard, de préférence à tout autre, ait été « mandé par une prière et par un saint amour » (15) pour aider Dante à achever son voyage

12. Ms de l'abbaye d'Alcobaza, Portugal, éd. par Henriquez. Texte dans *Hist. des Ordres Monastiques, Religieux et Militaires*, Paris, 1718, t. VI, p. 23.

13. Guillaume de Tyr assure qu'ils n'étaient toujours que neuf lors du Concile de Troyes. Jacques de Vitry dit seulement qu'ils étaient neuf « au début » ; mais sa phrase n'est pas très claire, et il écrit près d'un siècle après.

14. *Vita Nova*, cap. XXIX, trad. André Pézard.

15. *Par.*, XXXI, 96. L'expression *amor santo*, peu habituelle chez Dante, est peut-être une allusion au cri de guerre des Templiers, à rapprocher de celles signalées par René Guénon dans *L'Esotérisme de Dante*, pp. 9, 22 et 23 (éd. 1949). Rappelons à ce propos ce que dit celui-ci des nombres cycliques, dont 72 est l'un des principaux (*ibid.*, ch. VIII).

céleste. Mais il en est une d'un caractère en quelque sorte spécifique : par le don de la Règle, il était lié au Temple du lien le plus profond, celui de la paternité spirituelle véritable. Or le Temple était un « neuf » : le nombre même de Béatrice.

Pierre PONSOYE.

LE LIVRE DE L'EXTINCTION DANS LA CONTEMPLATION

(Kitâbu-l-Fanâ'i fî-l-Muchâhadah) *(suite)*

Ceux qui couvrent les mystères sous des expressions techniques emploient celle-ci conventionnellement, par précaution à l'égard des profanes, et ceux qui professent l'efficacité des « aspirations (ou énergies) spirituelles » (*al-himam*, sing. *al-himmah*) (28), ne cessent de se tenir sur leurs voies claires et précises jusqu'à ce que des panneaux annonciateurs brillent pour eux, portés par les mains des Esprits Supérieurs qui résident au Degré de la Proximité à la Station de la Parole Bouche-à-Bouche (*al-Fahwâniyyah*) (29), panneaux sur les-

28. Il y a trois sortes de *himam* :
1° *himmatu-t-tanabbuh* = « l'aspiration caractéristique de la prise de conscience » qui est l'éveil du cœur à ce que propose la réalité intime de l'être ; cette aspiration produit le « dépouillement » (*tajrîd*) du cœur en vue de l'objet du désir.
2° *himmatu-l-irâdah* = « l'aspiration caractéristique de la volonté (ou du désir) » qui est la sincérité initiale du disciple (*awwalu çidqi-l-murîd*) ; c'est une « aspiration concentrative » (*himmah jam'iyyah*) des forces intérieures de l'être, mais une telle concentration peut s'appliquer à n'importe quel but, pas seulement à un but spirituel.
3° *himmatu-l-Haqîqah* = « l'aspiration à la Réalité Essentielle », qui est la concentration de toutes les aspirations par la pureté de l'inspiration (*jam'u-l-himami bi-çafâ'i-l-ilhâm*), chose dont il sera du reste question explicitement dans le traité (cf. *Futûhât*, ch. 229).

29. Ce terme, qu'on ne rencontre pas avant les écrits du Cheikh al-Akbar, est dit dériver de *fâha-yafûhu* = « parler », ou de *fah* = « *bouche* » ; mais les questions d'étymologie, de sémantique et de lexicographie qu'il pose sont assez complexes : on en trouvera l'examen étendu dans notre traduction du *Kitâbu-l-Içtilâhât* du Cheikh al-Akbar s. v. — En voici toutefois ici la définition donnée dans les *Içtilâhât* : « *Al-Fahwâniyyah*, c'est le Propos de Dieu (*Khitâbu-l-Haqq*) tenu à découvert (*bi-tarîqi-l-mukâfahati*) dans le plan de la Similitude (*fî âlami-l-Mithâl*) ». Cette définition se retrouve dans les *Futûhât*, ch. 73, q. 153, presque dans les mêmes termes (on a seulement *Kâfihatan* au lieu de *bi-tarîqi-l-mukâfahati*, ce qui est la même chose au fond, et on dit aussi *kifâhan*), mais on y trouve en même temps l'indication que la base traditionnelle de cette idée réside dans l'enseignement prophétique : « Ceci est énoncé par le Prophète — qu'Allah prie sur lui et le salue — dans sa réponse (à la question que lui posa l'Ange Gabriel) au sujet de l'*Ihsân* (l'Accomplissement parfait des œuvres et de la Foi) : « Que tu adores Allah comme si tu Le voyais ». — Les paroles « *comme si* tu le voyais (*ka-anna-ka tarâ-Hu*) expriment un plan de « similitude », et la citation de ce

quels des « Ecritures » bien tracées et saintes se lèvent pour eux, comme « témoins » de la réalisation qu'ils ont obtenu (29 *bis*), et leur confèrent le transfert (30) de ce mode (*waçf*) à un autre mode, par voie de sublimation (*intiqâlan munazzahan*) (30 *bis*). Alors le voile est enlevé, et ce qui avait été caché est mis à découvert ! Alors est défait le bandeau, retiré le verrou, ouverte la serrure ! Alors les « aspirations-énergies » propres à cet autre mode s'unifient pour scruter la Réalité Une (*al-Haqîqatu-l-Ahadiyyah*), et l'être ne conçoit plus qu'une seule aspiration » (*hamm wâhid*) et rien d'autre (31). De cette « aspiration » unique procèdent des influences qui portent effet sur la Réalité Pure (*al-Haqîqah*). Ainsi, tantôt ces influences procèdent par abstraction de « l'aspiration unique » (32), tantôt elles procèdent des dites aspirations au moment même où elles se produisent, mais c'est toujours Lui qui est le Visé selon toute face, même s'Il n'est pas connu (32 *bis*), c'est Lui le cherché par toute aspiration, même s'Il

hadith illustre l'idée de « parole divine adressée au serviteur » sur un plan où la « parole » peut être simultanée avec la « vision », chose qui n'a lieu que dans le monde des similitudes, car dans le plan des « réalités » mêmes, la Parole est un voile sur la Vision. Dans notre traité, il s'agit d'une parole divine adressée par le truchement d'un des esprits supérieurs qui représente alors une « forme théophanique » dans le monde de la Similitude dont la substantialité est celle de l'Imagination cosmique (*âlamu-l-Khayâl*).

29 *bis*. Le *châhid* (pl. *chawâhid*), le « Témoin intuitif » est la trace laissée dans le cœur du contemplant (*al-muchâhid*) par la Contemplation (*al-Muchâhadah*) ; en réalité, ce « Témoin » est la Figure même du Contemplé (*Çûratu-l-Machhûd*) établie dans le cœur (Cf. *Içtilâhât* s. v.).

30. Le texte imprimé porte *la'zhim* au lieu de *tu'li-him* (*al-intiqâl*).

30 *bis*. Le texte imprimé porte *mayz-hâ* au lieu de *munazzahan*.

31. Il s'agit proprement de la *himmatu-l-Haqiqah* que nous avons signalée précédemment. A son sujet, le Cheikh al-Akbar donne encore les précisions suivantes : « Ce sont les aspirations des plus grands Maîtres parmi les Gens d'Allah, ceux qui concentrent leurs aspirations sur le Vrai, et les rendent « une seule », en raison de l'Unité de Celui auquel on s'attache ainsi, fuyant le multiplicité, et cherchant l'unité de ce qui est multiple (*tawhîdu-l-Kathrah*) ou l'Identité pure (*at-Tawhid*) ; les Connaissants évitent la multiplicité (en tant que telle), mais non la synthèse de celle-ci, soit sous le rapport des Attributs intrinsèques (*Çifât*), soit sous celui des Attributs extrinsèques, de relation (*Nisab*), soit sous le rapport des Noms (*Asmâ*)... » (*Futûhât*, loc. cit.). — Ce que dit le Cheikh al-Akbar lorsqu'il parle de l'unification des énergies aspiratrices emprunte les termes d'un hadith prophétique : « Celui qui concentre ses aspirations (ou soucis) en une seule (*hamman wâhidan*), celle du retour à Allah, Allah se chargera de tous ses soucis pour ce bas monde, alors que celui qui est divisé par ses multiples soucis, Allah ne s'inquiétera pas de savoir en quel chemin il trouvera sa perte ».

32. Le texte imprimé seul porte ici *lahwiran* = « par détournement » ou « par réaction ».

32 *bis*. Text. *wa in lam yu'lam* = « même s'Il n'est pas su (ou intelligé) » ; ceci a un rapport avec la doctrine caractéristique du Cheikh al-Akbar concernant la situation différente de la *Dhât*, l'Essence en elle-même, et de la

n'est pas atteint, de même que c'est Lui l'énoncé par toute langue, même s'Il reste ineffable ! Et quelle formidable stupeur on éprouve et quel immense soupir de soulagement on pousse lorsque « le bandeau est enlevé, et que la vue (*baçar*) est devenue pénétrante » (33), lorsque « le Soleil s'unit à la Lune » (34), et que l'Influent (*al-Muaththir*) paraît dans son Influence (effet) (*al-athar*) (35) pour être saisi par l'œil de l'homme (36) ! Alors Il se montre à eux (les « spectateurs ») sous diverses Formes, alors se produit la ruse à l'égard de ceux qui ont rusé, alors gagne celui qui a la foi et perd celui qui ne l'a pas (37) !

* * *

Le Propos divin a apporté dans la langue la plus sainte la notion de « Pureté adorative » (*al-Ikhlâç*) ; celui qui purifie

Ulûhiyyah (ou la *Ulâhah*), le Statut Divin de l'Essence, sous le rapport de la connaissance : la *Dhât* est « intuible » (*tukhaf*) ou « contemplable » (*tuchhad*), mais n'est pas « intelligible » (*lâ tu'qal*) ou « scible » (*lâ tu'lam*), alors que la *Ulûhiyyah* n'est pas « intuible » ou « contemplable », mais est « intelligible » ou « scible » (cf. K. *Al-Ma'rifati-l-Ula*, et Introd. des *Futûhât*).

33. Cf. Coran *50*, 22 : « Nous t'avons enlevé ton bandeau et ton regard est aujourd'hui aigu ».

34. Cf. Coran *75*, 9 : « Et le Soleil et la Lune seront réunis ». L'application microcosmique de ce symbolisme peut être faite en principe à deux degrés :

1°. Le Soleil est l'Esprit (*ar-Rûh*), source de la lumière de l'âme (*an-nafs*), qui en est le reflet individuel ; l'union des deux signifie la résorption de celle-ci dans celui-là, et la révélation de celui-là dans celle-ci.

2°. Mais le Soleil, en tant que source de lumière peut être un symbole de la Lumière divine elle-même, car « Allah est la Lumière des Cieux et de la Terre » (cf. Cor. *24*, 35), et la Lune est l'Ame créée, dans son sens le plus indéterminé et universel, qui reçoit du Soleil principiel sa lumière « par laquelle elle voit » (cf. le hadith : « Le croyant voit par la Lumière d'Allah »). C'est le deuxième degré d'application qui convient selon le contexte ; du reste, vers la fin, on trouvera l'expression de « Lever du Soleil Essentiel », ce qui est donc une application du symbolisme du Soleil à l'Essence Suprême.

35. Les correspondances microcosmiques pour ces deux termes doivent être faites d'après le deuxième degré d'application du symbolisme du Soleil et de la Lune que nous venons de mentionner dans la note précédente car le caractère d'Influent n'est reconnu qu'à Allah.

36. *Bi-aîni-l-bachar* ; rétabli par comparaison entre ms. Paris 6640 : *bi-'uyûni-l-bachar* = « par les yeux de l'homme » et le texte imprimé : *bi-aîni-l-baçar* = « par l'œil de la vue sensible », en tenant compte du fait que le terme *baçar*, qui a déjà fait la rime d'une phrase précédente, viendrait moins bien que *bachar* ; en tout cas, le sens est le même.

37. Allusion aux termes d'un hadith informant que, dans les événements de la Résurrection (avec laquelle, comprise dans son sens initiatique, notre passage a un rapport évident), Allah se présente aux êtres sous diverses « Formes » (*çuwar*, sing. *çurah*) ; certains êtres ne voudront pas Le reconnaître, car ils s'en tiennent à une forme de conception particulière ; il est dit aussi qu'Allah consent ensuite à se manifester dans la « forme » correspondant à leur conception, et alors ils Le reconnaissent. On trouvera ce hadith cité dans une note de notre traduction de l'« Epître à l'Imâm ar-Râzî ».

son adoration en l'affranchissant du pouvoir de l'idée de « rétribution », étant ainsi de conception « hanifienne » (38) et de voie directe (39) celui-là s'acquitte du devoir de conformité au Commandement et appartient au « monde de la Lumière » (*âlamu-n-Nûr*), et non pas au « monde du Salaire » (*âlamu-l-Ajr*).

« Allah est la Lumière des Cieux et de la Terre » (Cor. *24*, 35).
« Ils auront aussi bien leur salaire que leur Lumière » (Cor. *66*, 8) (40).
« Leur Lumière court devant eux » (Cor. *57*,12).
« La Lumière leur dit : « Je suis votre Seigneur ! » et ils La suivent (41).

Les *Muhaqqiqûn* (les Connaissants Compétents) ont abandonné le salaire chez Allah ; il ne leur est pas possible de Lui réclamer car le temps leur fait défaut, tant ils sont préoccupés de Lui — qu'Il soit exalté ! Celui qui laisse lui échapper son lot concernant Allah Lui-Même, celui-là est le perdant. Les œuvres, qui sont les moyens par lesquels on s'acquitte des obligations et de ce qui est proposé par la tradition prophétique, attirent par leur simple existence la récompense : ne te soucie donc pas de celle-ci. Les mouvements des corps auront nécessairement leurs fruits sensibles : ne demande donc pas ce que les mouvements comportent par eux-mêmes, car tu gaspilles inutilement ton temps. Allah — qu'Il soit glorifié — a dit au sujet de Soi-Même : « Il est chaque jour à une Œuvre » (Cor. *55*, 29), or le « jour » est l'unité de temps, et l' « œuvre du jour » en ce qui te concerne fut existenciée pour toi, non pas pour Allah, car Il n'a pas de « besoins », et rien ne peut lui revenir de la part de Ses créatures qu'Il n'ait de Lui-Même. Ce qu'Il crée, c'est pour toi qu'Il le crée ; tiens-toi donc ici en relation de correspondance

38. Le terme coranique *hanîf* = « incliné » (vers la Vérité), ou encore « détourné » (de l'Erreur) est interprété comme un qualificatif du monothéiste par excellence ; on pourrait donc rendre *hanîfiyu-l-madhhab* par « celui qui suit la voie de la Rectification par excellence ». Un hadith dit : « La meilleure des religions est la *Hanîfiyah Samhah* = « La Religion de Rectitude et de Mansuétude » ou « le Monothéisme conciliateur ».
39. *Qarîbu-l-madhhab*, textuellement « de parcours très proche » (court).
40. Comme on le verra dans la suite immédiate du texte, le « salaire » sera cumulé avec la « lumière », même si on ne le recherche pas.
41. Termes d'un hadith.

avec Lui et occupe-toi, de ton côté, de Lui. Sois toi-même chaque jour à l'œuvre pour ton Seigneur, tout comme Lui est à l'œuvre pour toi. En vérité, « Il ne t'a créé que pour que tu L'adores» (42), et pour que tu te réalises par Lui, non pas pour que tu te soucies de ce qui est autre-que-Lui. Ce qui est autre-que-toi et autre-que-Lui est cependant un don qui doit te parvenir. Allah a dit au sujet de Soi-Même : « Je ne leur demande pas des vivres ! Je ne demande pas qu'ils me nourrissent ! C'est Allah, celui qui donne les vivres ! » (Cor. *51*, 57-58). Et s'Il te dit : « Prends ! », réponds : « C'est à Toi de prendre ! ». S'Il te dit : « Retourne ! », réponds : « De Toi vers Toi ». S'Il te demande « Comment, lorsque Je te dis : « Prends ! » me réponds-tu : « C'est à Toi de prendre ! », alors que Moi Je n'ai pas à prendre pour moi ? », réponds-Lui : « De même, moi en vérité, je ne saurais « prendre », car la prise est un acte, et moi je n'ai pas d' « acte ». C'est Toi celui qui prend, car c'est Toi l'Agent (*al-Fâil*). Prends Toi-Même pour moi ce que Tu me donnes, et ne me dis pas : « Prends, toi (créature) qui ne peux prendre ! », car si Tu me parles ainsi, par l'idée de prendre de Toi Tu mets un voile sur moi. Je ne puis rien prendre ; comme Tu n'es pas à moi, et que je n'ai aucun pouvoir de prise, si je tâchais de prendre, j'obtiendrais le néant, ce qui est le pire des maux (43) ! Sinon,... mais je demande plutôt à être exempté et pardonné de cet entretien dangereux, ô Celui qui saisit et n'est pas saisi, qui possède et n'est pas possédé ! »

Il peut arriver que dans l'un de ces « lieux » (*mawâtin*) (44) on te présente la Religion Droite instituée d'autorité par un organe prophétique, voie d'élection et de pureté (*ad-Dînu-l-Mustaqîmu-l-hukmiyu-n-nabawiyu-l-ikhtiçâçiyu-l-khâliçî*) et la Religion Non-Droite, sapientiale, mélangée, spéculative et intellectuelle (*ad-Dînu ghaîru-l-mustaqîmi-l-hikmiyu-l-mamzûjiyu-l-fikriyu-l-'aqlî*) (45). Tu discerneras

42. Cf. Cor. 51, 56 : « Et Je n'ai créé les Djinns et les Hommes que pour qu'ils M'adorent ».
43. *Acharru-ch-churûr* dans les mss. Uppsala et Paris. Le texte imprimé est altéré : *acharru-ch-chârr wa illâ*.
44. Il s'agit de circonstances traditionnelles fort diverses (certaines peuvent être d'ordre purement « intuitif »), dans lesquelles peut se trouver un aspirant à la connaissance.
45. Il y a là l'opposition connue entre « religion révélée » et « religion des sages ». Par cette dernière notion l'auteur doit viser surtout les voies de

entre les deux voies, et tu considéreras la fin ultime de chacune d'elles, qui est le Vrai (*al-Haqq*) — exalté soit-Il —, selon ce qui fait ton bonheur et non le malheur. Prends alors la voie de la Religion d'élection et pureté, de mode prophétique, car elle est plus élevée et plus profitable. Bien que l'autre soit d'une très haute luminosité (*rafî'u-l-manâr*), et qu'elle soit également « vraie » selon un aspect, cependant sa trace s'efface du fait de l'existence de la voie prophétique. Si le fondateur d'une voie sapientiale était maintenant du monde des vivants et présent, il rejoindrait peut-être lui-même la Religion d'élection prophétique. Nous voyons déjà que la " Religion d'élection " elle-même (formulée par les Prophètes antérieurs) peut être ramenée à un égard ou à plusieurs égards à la " Religion d'élection et pureté " par l'effet des abrogations (que la Loi de cette dernière, la mohammadienne, a apportée à l'égard des lois religieuses antérieures).

N'est-il pas vrai que les législations (*ach-Charâ'i*, sing. *ach-Charîah*) sur lesquelles reposaient les communautés religieuses antérieures, comme celles de Moïse et de Jésus — sur eux le salut — ont été, à certains égards, abrogées par la Loi de Muhammad — qu'Allah prie sur lui et le salue ? Le Prophète a même dit : « Si Moïse était vivant, il ne pourrait faire autrement que de me suivre ». A plus forte raison en sera-t-il ainsi de la législation sapientiale qui procède de l' « initiative personnelle » (*ibtidâ'î*) (46) et qui est de mode spéculatif

sagesse avec lesquelles la Sagesse propre de l'Islam se trouvait historiquement en concurrence dans le Moyen-Orient et dans le monde méditerranéen, comme les Frères de la Pureté (*Ikhwânu-ç-Cafâ*) et les Illuminatifs (*al-Ichrâqiyûn*), ou les écoles plus autonomes de l'Hermétisme et du Néo-platonisme.

46. Le terme *ibtidâ'î* réfère dans un certain sens au Coran, *57*, 27, où il est énoncé à propos de cette *Rahbâniyah* que les suivants de Jésus ont innovée (*ibtada'û-hâ*). Selon l'acception la plus extérieure et la plus répandue, la *Rahbâniyah* en question serait la voie monacale des Chrétiens, mais selon une acception plus spéciale basée sur une connaissance ésotérique des diverses modalités selon lesquelles sont instituées les lois traditionnelles, elle peut désigner une certaine source de règles et d'institutions traditionnelles, qui revient finalement à la notion générale de législation sapientiale ; mais alors la sphère de celle-ci doit être considérée comme pouvant s'étendre dans certaines conditions exceptionnelles, jusque dans la constitution de certaines formes traditionnelles rattachées principiellement à une révélation prophétique proprement dite. (On en trouve l'énoncé plusieurs fois dans les *Futuhât*, par ex. chap. 369). Il y a là un point d'un certain intérêt pour l'étude de la constitution et de la position du Christianisme dans l'ensemble du monde traditionnel, mais son importance dépasse de beaucoup ce cas. Nous aurons l'occasion d'y revenir au cours de nos traductions d'autres écrits du Cheikh

(*fikrî*), car elle est plus propre à être « enlevée », bien qu'elle aussi soit « vraie » selon un aspect, ainsi que nous l'avons dit.

Enfin, sache que le plus misérable des êtres est celui qui a un « livre » (*Kitâb*) et qui s'égare « en suivant ses passions », quoiqu'il ait une foi dans son livre. Mais ici il y a un point que je désire élucider, car on l'a peu relevé, et il est possible que certains s'y soient trompés (47) quand ils ont examiné cette question sous le rapport de la « possibilité (d'exister ou de ne pas exister) de ce qui se trouve à l'état de potentialité » (*al-jawâzu-l-imkânî*) ; l'état existenciel (*al-wujûd*) s'établissant sur l'une des deux solutions de l'alternative qui conditionne l'être possible (*al-mumkin*), il n'y a plus moyen de faire revenir l'être existencié (à l'état de simple possibilité indifférente). Il en est effectivement de même lorsque le Vrai — qu'Il soit exalté — se révèle à une chose, car alors Il ne se voile plus jamais à elle, et également quand Il « inscrit » (*kataba*) la foi dans un cœur, Il ne l'efface plus. Or si quelqu'un dit : « Il s'est caché à moi après qu'Il s'est révélé », c'est qu'Allah ne s'est aucunement révélé à lui, mais qu'Il lui a seulement montré quelque clarté ; celui-ci a cru pouvoir dire alors : « C'est Lui ! » (*Huwa Huwa*). Ensuite, comme l'être créé n'a aucune stabilité dans un état, lorsque l'état change, il dit qu'il y a « voile » (*hijâb*). Or, de même, l' « inscription » de la Foi et l'attribution des « Signes » (*al-Ayyât*, sing. *âyah*) et des « Evidences » (*al-Bayyinât*, sing. *bayyinah*) ne cessent jamais lorsqu'elles sont des dons faits « dans les cœurs », et que dans ces cœurs se dressent les Témoins de réalisation (*ach-Chawâhid*, sing. *châhid*) (48). Si des choses

al-Akbar, en premier lieu avec « Le Livre de la lettre Alif ou de l'Unité » (*Kitâbu-l-Alifi wa huwa Kitâbu-l-Ahadiyah*), « Le Livre sur le Maqâm de la Proximité » (*Kitâbu Maqâmi-l-Qurbah*), et « Le Livre sur les Degrés des Sciences Infuses » (*Kitâbu marâtibi 'ulûmi-l-Wahb*). Toutefois, dans notre texte, le qualificatif *ibtidâ'î* concerne les voies sapientiales proprement dites.

47. L'allusion concerne certaines discussions théologiques sur le degré de stabilité de la Foi ; nous aurons à en relever quelques incidences plus loin.

48. On a vu plus haut (note 29 *bis*) que le *châhid* est la « forme » du Contemplé restée dans le cœur du Contemplant après la Contemplation. Tout *châhid* procède d'un nom divin révélé dans le cœur du Contemplant, et celui-ci voit ensuite par la vertu de ce *châhid* les effets correspondants au-dit nom divin, tant en soi-même qu'en dehors de soi. La *bayyinah* est un messager (*safîr*) d'Allah, venant des profondeurs insondables et portant dans le cœur du serviteur une instruction divine et une science sûre ; par la *bayyinah*, (et il y en a des variétés), le serviteur « voit les choses du ressort de celle-ci telles qu'elles sont ». (Cf. *Futûhât*, ch. 286). Voici un verset coranique qui

qui ressemblent à ces réalités viennent à être retirées à quelqu'un, sache que ces choses n'avaient pas été « inscrites » dans la Table (*al-Lawh*) de son cœur (49), et l'être ne les « enveloppait » pas, mais était « enveloppé » par elles comme par un manteau ; cet être n'avait reçu que les formules opératives et le droit de les prononcer et n'avait pas reçu leurs « réalités » mêmes ; de tels dons peuvent être repris et ils peuvent donc cesser. C'est ainsi qu'Allah a mentionné : « Récite-leur l'affaire de celui auquel Nous avons donné Nos Signes et qui s'en est dépouillé » (Cor. 7, 174) (50). Les paroles « s'en est dépouillé » (*insalakha min-hâ*) expriment un fait analogue à l'enlèvement de l'habit par l'homme ou à l'abandon par le serpent de sa vieille peau. Les Signes en question étaient comme un habit sur le personnage (anonyme auquel se rapporte la mention coranique), dans le sens que nous venons de préciser (50 *bis*) ; celui-ci ne détenait que le pou-

réunit ces notions en fonction de la Foi : « Celui qui possède une *bayyinah* de son Seigneur, et qu'un *châhid* de Lui suit (pour l'appuyer), alors qu'il a (en outre) devant soi l'Ecriture (*Kitâb*) de Moïse comme modèle et comme miséricorde : des êtres comme celui-là *croient* en lui (en le Coran ... » (Cor. 11, 20). — Le terme *âyah* signifie « verset », « signe » « miracle » et « pouvoir de produire des effets miraculeux ». Dans le Coran, on trouve souvent *bayyinât* comme qualificatif de certaines *âyât*.

49. Il s'agit du Cœur en tant que correspondant microcosmique de la Table Gardée (*al-Lawhu-l-Mahfûzh*) dans laquelle se trouvent « inscrites » de façon indélébile par le Calame Suprême (*al-Qalamu-l-A'lâ*) toutes les choses du Monde jusqu'au Jour de la Résurrection ; plus précisément, comme on le verra plus loin, il s'agit de la Face Intérieure du Cœur.

50. Ce personnage anonyme est identifié par les commentateurs avec plusieurs personnages, d'époques et d'importances variées, parmi lesquels Balaam fils de Béor (en arabe *Bal'âm ben Bâ'ûrâ*) dont parle le texte des Nombres XXII-XXIV et XXXI. Ce personnage possédait le Grand Nom secret de Dieu (*al-Ism al-A'zham*) par lequel toute demande est satisfaite ; pressé par le roi Balac et son peuple d'invoquer Dieu contre Moïse et les Israélites, il aurait finalement succombé à leur sollicitation et prévariqué à sa fonction théurgique. La modalité exacte de sa prévarication est différemment indiquée par les commentateurs juifs, chrétiens ou musulmans, mais le résultat certain, en ce qui concerne Balaam lui-même, est qu'il perdit ses pouvoirs et l'emploi du Grand Nom. Une concordance significative est à signaler ici : Origène dans ses *Homélies sur les Nombres* (cf. l'éd. *Sources Chrétiennes*, p. 302) précise également que « Balaam n'a pas porté la parole de Dieu dans le cœur, mais dans la bouche seulement », tout en ajoutant que « ses paroles étaient Parole de Dieu ».

50 *bis*. Dans les *Futûhât*, ch. 73, p. 135, le Cheikh al-Akbar précise que « l'homme de Moïse (*çâhibu Mûsâ*) (Balaam) portait ses signes comme un habit, et que cela est comme la « lettre » qui est le vêtement du « sens » ; les employant en dehors de l'obéissance à Allah, Allah l'a rendu malheureux... Parmi les communautés traditionnelles du passé, ne détenaient le Sens (*al-Ma'anâ*) du Grand Nom que les Envoyés et les Prophètes, qui en possédaient en même temps le Sens et les Lettres ; dans la génération mohammadienne, il y a certains êtres qui détiennent également les deux à la fois, et d'autres seulement le Sens sans les Lettres ; mais il n'y a jamais dans notre commu-

voir de « prononcer » certaines formules opératives ; quand il prononçait celles-ci, paraissait l'aspect caché du Nom (*maknûnu-l-Ism*) (qui entrait dans ces formulations, ainsi que son effet produit par vertu spéciale (*bi-l-khâççiyyah*) (51). Dans le cas des moyens exceptionnels à vertu opérative, il n'est requis aucune condition de pureté rituelle, ou de sainteté personnelle, ni de conscience, ni de concentration, pas plus qu'il n'est question de foi ou de manque de foi : il ne s'agit que d'une simple prononciation de lettres déterminées, et l'effet se produit même si celui qui les prononce est distrait par rapport à ce qu'il articule. Une chose analogue arriva à l'un de nos compagnons qui, récitant le Coran et parcourant un certain verset, constata que ce verset lui occasionnait un certain effet ; il s'en étonna sans pouvoir se l'expliquer. Alors il reprit la récitation depuis les versets antérieurs, et lorsqu'il arriva au dit verset il constata de nouveau lui-même l'effet. Et chaque fois qu'il le répétait, il observait cet effet. Ainsi, il connut que ce verset qui s'était « ouvert » par hasard, pendant sa récitation, est un des « lieux » coraniques à vertu spéciale (52) ; par la suite, il le prit comme « nom » (à invoquer

nauté de cas où l'on ait donné à quelqu'un les Lettres du Nom sans son Sens ».

51. On pourrait rapprocher cette expression de celle d'efficacité *ex opere operato* employée dans la doctrine sacramentaire chrétienne, mais il est à peine besoin de remarquer que, dans ce dernier cas, l'ordre d'application est très différent.

52. Il y a donc lieu de préciser que dans le cas des versets coraniques ou des formules se trouvant dans l'usage général, certaines conditions préalables ou sous-jacentes sont nécessaires, car autrement tout récitateur du Coran devrait faire des constatations analogues, et on ne s'expliquerait pas non plus que le compagnon du Cheikh al-Akbar n'ait pu faire lui-même cette constatation pendant ses récitations antérieures. L'analogie que fait donc ici le Cheikh al-Akbar se rapporte surtout à l'absence d'intention de la part du récitateur et au caractère automatique de l'effet de la prononciation.

Cependant, dans le cas de Balaam, il faut remarquer qu'il s'agissait d'opération dérivant de certains moyens très secrets et d'usage réservé, basés sur l'emploi du Grand Nom, « ineffable » même dans les conditions ordinaires, chose caractéristique surtout des formes traditionnelles de l'époque, ainsi que le disait le Cheikh al-Akbar dans le passage précité des *Futûhât*. Sous ce rapport, l'analogie serait à faire avec la situation spéciale du Nom Suprême (*al Ismu-l-A'zham*), dans l'ésotérisme islamique, même comme nous l'avons déjà dit. En voici une référence parmi d'autres : Le Prophète — qu'Allah prie sur lui et le salue — qui par ailleurs a indiqué que le Nom Suprême se trouve dans tel ou tel verset ou dans telle ou telle formule contenant cependant des noms divins ordinaires, a dit à son épouse Aïchah : « Sais-tu qu'Allah m'a fait connaître Son Nom Suprême par lequel, quand on Lui demande, Il accorde, et, quand on L'invoque, Il répond ? » Comme elle voulait connaître ce Nom, il lui répondit : « Il ne te faut pas, à toi, le connaître, car tu devrais alors ne pas l'employer pour des choses de ce monde ». Ce Nom opératif est resté ainsi dans une tradition absolument cachée et enrourée de garanties spéciales. A

opérativement) et produisait l'effet respectif chaque fois qu'il le voulait. Toutefois, une chose de ce genre ne séduit pas un Connaissant Véritable (*Muhaqqiq*), car celui-ci ne saurait se réjouir que de ce qu'il réalise effectivement en soi. C'est ainsi que lorsqu'on demanda à Abû Yazîd (al-Bistâmî) : « Quel est le Nom Suprême (*al-Ismu-l-Azham*) d'Allah ? », il répondit : « C'est la Sincérité ! Sois sincère et prends n'importe quel nom divin que tu voudras ! » Par cette réponse, il engagea à la réalisation effective (*at-tahqîq*), non pas à une simple prononciation de formule (53).

ce propos, citons encore les paroles du Cheikh al-Akbar qui, répondant au Questionnaire d'At-Tirmidhî (*Futûhât*, ch. 73) à la question 131 concernant « le Chef des Noms divins » (*Ra'su-l-Asmâ'i*) qui opère « par vertu spéciale » (*bi-l-khâççiyyah*) et « qui fut caché à toutes les créatures sauf à Ses favoris », dit que ce nom ne peut être divulgué.

53. Il faut préciser aussi que l'on peut arriver, ainsi que nous l'avons dit dans une note au prologue de ce traite, a obtenir *bi-ç-Cidq* = « par la force de la Sincérité ou de la Foi » (qui dépend en fait de la réalisation spirituelle personnelle) des effets analogues à ceux obtenus *bi-l-khawâçç* : c'est ce qu'on appelle *al-fi'lu bi-l-himmah* = « l'action par l'énergie spirituelle propre » (effet *ex opere operantis*). — Nous aurons à revenir sur toutes ces questions à l'occasion de la traduction du *Kitâbu-ch-Cha'n* (« Le Livre de l'Œuvre Divine quotidienne ») du Cheikh al-Akbar.

(*A suivre*).

LE CHEIKH AL-AKBAR MUHYIU-D-DÎN IBN ARABÎ Traduction et notes de M. VÂLSAN

UN SYMBOLE IDÉOGRAPHIQUE DE L'HOMME UNIVERSEL

(Données d'une correspondance avec René GUÉNON)

En finissant son article intitulé « La Montagne et la Caverne » (*Etudes Traditionnelles*, janvier 1938) (1), René Guénon, qui venait d'appuyer ses considérations sur les schémas triangulaires correspondant à ces deux symboles, écrivait : « Si l'on veut représenter la caverne comme située à l'intérieur même (ou au cœur, pourrait-on dire) de la montagne, il suffit de transporter le triangle inversé à l'intérieur du triangle droit, de telle façon que leurs centres coïncident [fig. 1] ; il doit alors nécessairement être plus petit pour y être contenu tout entier, mais, à part cette différence, l'ensemble de la figure ainsi obtenue est manifestement identique au symbole du « Sceau de Salomon », où les deux triangles opposés représentent également deux principes complémentaires, dans les diverses applications dont ils sont susceptibles. D'autre part, si l'on fait les côtés du triangle inversé égaux à la moitié de ceux du triangle droit (nous les avons fait un peu moindres pour que les deux

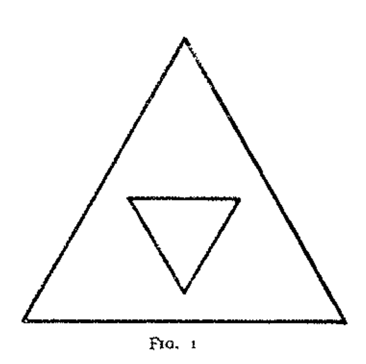


FIG. 1

1. On retrouvera le texte de cet article dans le volume posthume de René Guénon : *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, actuellement sous presse.

triangles apparaissent entièrement détachés l'un de l'autre, mais en fait, il est évident que l'entrée de la caverne doit se trouver à la surface même de la montagne, donc que le triangle qui la représente devrait réellement toucher le contour de l'autre) (1), le petit triangle divisera la surface du grand en quatre parties égales, dont l'une sera le triangle inversé lui-même, tandis que les autres seront des triangles droits ; cette dernière considération, ainsi que celle de certaines relations numériques qui s'y rattachent, n'a pas, à vrai dire, de rapport direct avec notre présent sujet, mais nous aurons sans doute l'occasion de la retrouver par la suite au cours d'autres études ».

Notre regretté maître n'eut plus en fait une telle occasion dans ses livres ou articles mêmes. C'est seulement dans sa correspondance avec nous qu'il a été amené, à plusieurs reprises à donner quelques précisions inédites, en rapport avec certains thèmes de nos échanges. Ses autres lecteurs n'ont donc plus maintenant d'autre moyen de savoir ce qu'il voulait dire à cet égard, que de prendre connaissance, par une notice posthume comme celle-ci, de certains passages de ses lettres. Nous les accompagnerons d'explications circonstancielles et de quelques commentaires personnels.

C'est à propos du symbolisme numéral de certains noms et termes arabes que ces questions furent pour la première fois évoquées ; pour mieux situer tout cela, il est opportun de rappeler que dans le *Symbolisme de la Croix*, ch. III (1931), René Guénon avait déjà écrit que, dans l'ésotérisme islamique, « il est enseigné que l' « Homme Universel », en tant qu'il est représenté par l'ensemble « Adam-Eve », a le nombre d'*Allah*, ce qui est bien une expression de l' « Identité Suprême ». En note, l'auteur précisait : « Ce nombre qui est 66, est donné par la somme des valeurs numériques des lettres formant les noms *Adam wa Hawâ*. Suivant la *Génèse* hébraïque, l'homme « créé mâle et femelle », c'est-à-dire dans un état androgynique, est « à l'image de Dieu ». Comme nous lui avons, de notre côté, signalé par la suite quelques autres correspondances (qui ne peuvent être évoquées dans le pré-

1. « On pourra remarquer, d'après le même schéma, que si la montagne est remplacée par la pyramide, la chambre intérieure de celle-ci est l'équivalent exact de la caverne » (Note de René Guénon).

sent contexte), il y eut dans sa réponse une première allusion, insuffisamment explicite toutefois, au point qui nous intéresse :

« Pour le nombre 45 du nom *Adam* il y a lieu de remarquer que ce n'est pas seulement un multiple de 9, mais que c'est proprement le « triangle » de 9, c'est-à-dire, en d'autres termes, la somme des 9 premiers nombres. D'autre part, le nombre de *Hawâ* est 15, qui est le « triangle » de 5 ; le rapport de ces deux triangles peut aussi donner lieu à quelques considérations curieuses ; j'ai d'ailleurs depuis longtemps l'intention de parler de cela dans quelque article, mais je n'en ai pas encore trouvé l'occasion jusqu'ici » (*Lettre du* 30 *mars* 1940).

En lui répondant, nous fîmes, entre autres choses, la remarque que le rapport entre 45 et 15 était particulièrement intéressant dans la disposition que les 9 premiers nombres ont dans le soi-disant « carré magique » de 9, où chaque rangée, verticale, horizontale ou diagonale totalise 15, l'ensemble se trouvant centré sur le nombre 5, symbole numéra du microcosme humain (cf. la disposition de l'homme régénéré sur l'Etoile flamboyante). Ceci nous valut en retour une précision nouvelle sur le point qui nous intéresse ici :

« Vos remarques au sujet du « carré magique » de 9 sont exactes (1) ; mais de plus, le rapport des nombres d'Adam et de Hawâ est aussi celui des deux triangles dont j'ai parlé à propos du symbolisme de la montagne et de la caverne Si l'on considère la somme des deux noms sans faire intervenir la conjonction, c'est-à-dire 60, Adam en représente trois quarts et Hawâ un quart ; cela pourrait peut-être être rapproché de certaines formules hindoues (un quart, en sanscrit est appelé un « pied », *pâda*), pour autant du moins que ces formules sont susceptibles d'une application à l'Homme Universel » (*Lettre du* 21 *avril* 1940).

Fig. 2.

A ce dernier propos voici ce qui nous paraît pouvoir être évoqué, tout d'abord des données hindoues citées ailleurs par René Guénon lui-même. La *Mândûkya Upanishad*

1. La question du symbolisme de ce « carré » a été reprise ensuite par Guénon lui-même dans *La Grande Triade* (ch. XVI : Le « Ming-Tang »), parue en 1946.

(shruti 1 et 2) emploie l'unité de mesure appelée *pâda* à propos des conditions d'*Atmâ* : « *Atmâ* (dont toutes les choses ne sont que la manifestation) est *Brahma*, et cet *Atmâ* (par rapport aux divers états de l'être) a quatre conditions (*pâdas*) ; en vérité tout ceci est *Brahma* ». Après avoir cité ce texte dans le chapitre X de l'*Homme et son devenir selon le Vêdânta*, René Guénon montre aux chapitres XI, XIV et XVI, que d'après les correspondances établies par la même *Upanishad* entre les éléments constitutifs (*mâtras*) du monosyllabe sacré *Aum* (prononcé *Om*) et les conditions (*pâdas*) d'*Atmâ*, dont il est le symbole idéographique, ces quatre conditions sont :

1° l'état de veille (*jâgaritasthâna*) qui est celui de la manifestation la plus extérieure, le monde corporel, représenté par la lettre A du monosyllabe ;

2° l'état de rêve (*swapnasthâna*) qui est celui de la manifestation subtile représenté par la lettre U ;

3° l'état de sommeil profond (*sushupta-sthâna*), le degré principiel de l'être, représenté par la lettre M ;

4° l'état suprême, total et absolument inconditionné représenté par le monosyllabe lui-même, envisagé sous son aspect principiel et « non exprimé » par un caractère idéographique (*amâtra*).

Mais d'autre part, la *Maitri Upanishad* (7e Prapâthaka, shruti 11) dit : « Veille, rêve, sommeil profond, et ce qui est au-delà, tels sont les quatre états d'*Atmâ* : le plus grand (*mahattara*) est le Quatrième (*Turîya*). Dans les trois premiers *Brahma* réside avec un de ses pieds ; il a trois pieds dans le dernier ». Et René Guénon commente : « Ainsi les proportions établies précédemment à un certain point de vue se trouvent renversées à un autre point de vue : des quatre « pieds » (*pâdas*) d'*Atmâ*, les trois premiers quant à la distinction des états n'en sont qu'un quant à l'importance métaphysique, et le dernier en est trois à lui seul sous le même rapport. Si *Brahma* n'était pas « sans parties » (*akhanda*), on pourrait dire qu'un quart de Lui seulement est dans l'Etre (y compris tout ce qui en dépend, c'est-à-dire la manifestation universelle dont il est le principe), tandis que Ses trois autres quarts sont au-delà de l'Etre. Ces trois quarts peuvent être envisagés de la façon suivante :

1° la totalité des possibilités de manifestation en tant qu'elles ne se manifestent pas, donc à l'état absolument permanent et inconditionné, comme tout ce qui est du « Quatrième » (en tant qu'elles se manifestent, elles appartiennent aux deux premiers états ; en tant que « manifestables », au troisième, principiel par rapport à ceux-là) ;

2° la totalité des possibilités de non-manifestation (dont nous ne parlons d'ailleurs au pluriel que par analogie, car elles sont évidemment au delà de la multiplicité, et même au delà de l'unité) ;

3° enfin, le Principe Suprême des unes et des autres, qui est la Possibilité Universelle, totale, infinie et absolue ».

Il est naturellement possible de trouver des correspondances entre les 4 *pâdas* de *Brahma* et les 4 petits triangles en lesquels se décompose le grand (de même que, d'un autre côté, on devrait pouvoir opérer une transposition nouvelle du monosyllabe *Aum*) : dans ce cas le triangle inversé, appliqué à l'ordre principiel, symbolise l'Etre en tant qu'il se manifeste (1) ; les 3 triangles droits correspondent alors aux trois aspects de *Brahma* au-delà de l'Etre : le triangle supérieur, origine de l'ensemble figuratif, convient naturellement comme symbole du Principe Suprême de toutes les possibilités, et les deux triangles de droite et de gauche, respectivement aux possibilités de non-manifestation et aux possibilités de manifestation en tant qu'elles ne se manifestent pas (2).

D'autre part, quand on envisage les correspondances avec les 4 *pâdas* d'*Atmâ*, elles sont les suivantes : le triangle supérieur correspond au *pâda* principiel et non-manifesté, et les autres 3 triangles aux trois *pâdas* du domaine de la manifestation mis, en outre, en rapport avec les *mâtras* d'*Aum*. Cependant, pour une application précise, il faut envisager là encore une interprétation selon le symbolisme du centre, de la droite et de la gauche, c'est-à-dire en réordonnant la

1. Le triangle inversé est dans le Bouddhisme, par une application plus spéciale, le symbole de miséricorde d'*Avalokiteshwara*, « le Seigneur qui regarde en bas ».

2. Il en est ainsi, précisons-le, lorsque l'on considère la manifestation dans un sens « négatif » ; mais si l'on envisageait celle-ci dans un sens « positif », c'est-à-dire comme accomplissement ou perfection des possibilités existencielles (conformité au *Fiat*), le symbolisme de la « droite et de la « gauche » se trouverait inversé.

hiérarchie verticale des degrés de l'existence (principiel, intermédiaire et corporel) sur un plan horizontal correspondant au point de vue des « directions de voie », ou encore de la « justice distributive ».

Enfin, en se plaçant à un point de vue plus cosmologique (proche de celui du Sankhya) mais dans les termes de la *Shvetâshvatara Upanishad*, le triangle supérieur serait l' « Etre Unique et Sans-Couleur » (interprété comme *Shiva*), et les trois autres triangles, les trois « non-nés » : l'un, de caractère féminin, « la non-née rouge, blanche et noire » qui engendre les êtres particuliers, et qui correspond à la Nature Primordiale principe des trois *Gunas*, ou encore à la *Shakti* de *Shiva*, est représenté logiquement par le triangle inversé (1) ; les autres deux « non-nés » sont de caractère masculin, mais l'un « se tient à côté de celle-ci satisfait, l'autre la quitte après en avoir joui » ; ce sont respectivement l'âme increéée, mais passive et liée dans le premier cas, active et détachée dans le deuxième (*Sv. üp. IV*, 1 et 5) (2). Cependant ce texte parle proprement de 4 entités distinctes, et non pas de 4 parties d'un même être. Or, en vérité il s'agit de modes d'une même réalité essentielle qui n'est autre qu'*Atmâ*, mais ces modes sont ici, pour des raisons didactiques, personnifiées dans des hypostases typiquement caractérisées qui peuvent l'affecter non seulement dans la multitude des êtres existants mais aussi dans la multiplicité des états d'un même être (3).

Mais revenons à notre correspondance avec Guénon. A un autre moment, bien plus tard, nos lettres touchant à plusieurs reprises à la question du *mantra Aum* en rapport avec des noms et formules de *dhikr* islamique, R. Guénon nous dit enfin :

« En connexion avec ce que je vous avais dit, je vous

1. Cette identification est en parfait accord avec le symbolisme propre au principe féminin ; entre autres, telle est la position du triangle en tant que symbole de la *Shakti*.

2. L'ordre de mention dans le texte upanishadique cité correspondrait ainsi au symbolisme du centre, de la gauche et de la droite.

3. C'est de la même façon que « les deux oiseaux, compagnons étroitement unis, agrippés au même arbre, l'un mangeant le fruit, l'autre immobile mais regardant intensément », figurent respectivement *jivâtmâ* et *Atmâ* c'est-à-dire deux degrés du même Soi. Du reste dans la *Shvetâshwatara Upanishad* la strophe concernant ces deux oiseaux (IV, 6) suit immédiatement le passage qui mentionne les 4 entités dont nous parlons.

demanderai encore d'examiner attentivement ce que donne la disposition des lettres sur les côtés de la figure ci-contre, dans laquelle le grand triangle doit être regardé comme valant 45 = Adam, et le petit triangle inversé comme valant 15 = Hawâ. Cette figure est celle que j'avais donnée, mais sans les lettres et sans même faire allusion à cela, car j'avais l'intention d'y revenir plus tard, dans mon article sur la montagne et la caverne » (*Lettre du* 4 *août* 1945).

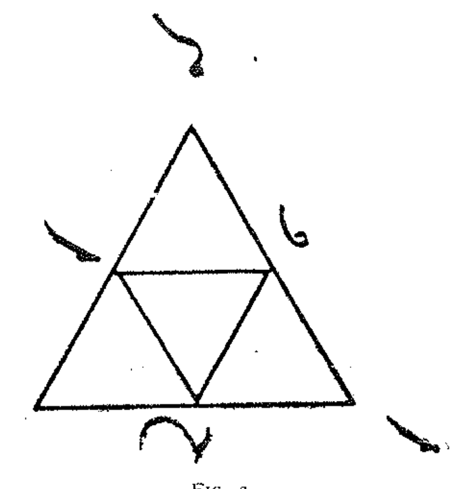


Fig. 3.

Les circonstances ne nous ont pas permis à l'époque de faire autre chose que de le remercier pour cette importante communication, de sorte que nous n'avons pas à citer de sa part quelque appréciation sur les constatations que nous pouvions faire à ce propos, ni d'autres considérations qu'il n'aurait pas manqué d'ajouter lui-même à l'occasion. Nous espérions aussi qu'il se déciderait à écrire enfin l'article qu'il avait en vue depuis si longtemps.

Voici, maintenant, ce que l'on peut dire à première vue à propos de cette figure :

Les lettres qui l'entourent sont arabes, à savoir : au sommet un *alif*, au coin de droite un *dâl*, à celui de gauche un *mîm*, ce qui fait pour le grand triangle le nom *Adam* ; au milieu du côté droit, où se trouve la pointe d'un des angles du triangle inversé, il y a un *hâ*, au milieu du côté gauche, où est la pointe de l'angle adjacent au même côté, un *wâw*, et enfin, au milieu de la base du grand triangle, où s'appuie le sommet renversé du petit triangle, un autre *alif*, ce qui fait

pour le petit triangle le nom *Hawâ* (1). L'effet que produit cette interférence des lettres des deux noms sur chaque côté du grand triangle est le suivant : sur le côté droit *alif* — *hâ* — *dâl* = *Ahad*, qui signifie « Un » ; sur le côté gauche *alif* — *wâw* — *mîm* = *Awm*, ce qui est la transcription arabe du monosyllabe sacré de l'Orient ; enfin sur la base, en suivant l'ordre normal de l'écriture arabe on a *dâl* — *alif* — *mîm* = *dâm*, un verbe signifiant « il est permanent », mais qu'il faut lire plutôt au participe présent *Dâ'im* = « Permanent, Eternel », ce qui donne un des noms divins, l'*i* de la transcription de ce dernier mot ne correspondant alors dans l'écriture arabe qu'à une simple *hamzah* (signe d'attaque vocalique qui n'est pas une lettre et n'a, par conséquent, non plus de valeur numérale). On a ainsi trois termes d'une importance capitale dans l'ordre doctrinal : le nom divin de l'Unité Pure (cf. Cor. CXII. 1), le vocable primordial qui selon la doctrine hindoue inclut l'essence du triple Vêda et qui est donc un symbole du Verbe universel, et, enfin, un terme qui exprime aussi bien la permanence du Principe Unique que celle de la Révélation Première du Verbe. Cependant, ces trois aspects divins, en tant qu'ils apparaissent ici dans la structure de la Forme de l'Androgyne humain, sont en l'occurrence, proprement des aspects théophaniques de l'Homme Universel.

Sous ce rapport, il est frappant de constater que l'*alif* du sommet, qui exprime déjà par lui-même les idées de « principe » et d' « unité » (la valeur numérale de cette lettre étant 1), ou encore de « polarité » (la valeur des lettres qui composent le nom *alif* étant 111, nombre du « pôle », *Qutb*), entre comme lettre initiale dans la constitution aussi bien d'*Ahad* = « Un » que d'*Awm* = *Om*, et cela est en accord aussi avec la position principielle que cette lettre occupe tant dans l'ordre « numéral » que dans l'ordre « littéral » : ceci suggère l'idée qu'on se trouve là en présence d'une sorte de « sceau » des deux sciences sacrées des Nombres et des Lettres. Ces sciences sont en réalité les deux branches principales de la Science plus générale des Noms (applicable aussi bien dans l'ordre divin que dans l'ordre créaturel) qu'Allah a enseignée par privilège à Adam (Cor. II, 31 ; cf. Genèse II, 19-20), et le fait que cet *alif* est dans notre schéma, tout d'abord l'initiale du nom même d'*Adam*, illustre parfaitement la vérité que ces deux sciences sont deux attributs complémentaires et solidaires de l'Homme Universel. Cependant leur première origine étant divine, ainsi que nous venons de le dire, l'*alif* qui symbolise leur principe doit être considéré comme étant originellement et essentiellement l'initiale du nom même d'*Allah*, « conférée » à *Adam* par la Théophanie Primordiale que constitue, à vrai dire, la création de celui-ci « selon la Forme d'Allah ». Cet *alif* est alors un symbole de l'essence intelligible de cette Forme totale, de même que le tracé droit de la première lettre de l'alphabet sacré est considéré comme le principe constitutif de toutes les autres, et de même que le son *a* qui lui correspond (comme on le voit dans l'écriture quand la lettre marquée d'une *fathah* — son *a* — « saturée » est prolongée nécessairement avec un *alif*) est la voix primordiale, dont tous les sons possibles n'en sont que des modifications, et de même enfin, que l'unité, qui est la valeur numérale de cette lettre, est le principe de tous les nombres (1).

1. Le nom de *Hawâ* exprimant l'idée de vie (*hayât*), on voit tout de suite sa relation avec le cœur, siège du « centre vital », dont le triangle inversé est le symbole géométrique.

Enfin cet *alif* supérieur, et de position initiale dans le nom *Adam*, a comme une « projection » dans l'*alif* inférieur qui est la finale du nom *Hawâ*. La relation entre ces deux *alif* est d'ailleurs en toute rigueur celle de deux degrés existenciels simultanés et polairement opposés d'un même être, tout comme *Hawâ* n'est qu'une partie intime de l'Adam primordial et androgyne, et, distinctivement, son complément produit par un simple réfléchissement intérieur de l'aspect masculin (2). D'un point de vue microcosmique plus analytique la place qu'occupe l'*alif* du sommet est celle

1. Nous ne pouvons insister à cette occasion sur les diverses façons dont cette conception pourrait être « vérifiée » encore par certaines opérations techniques d'ordre littéral et numéral.

2. Dans notre figure ce réfléchissement doit être considéré comme « triple », chacun des triangles droits contigus par un côté commun avec le triangle inversé, projetant dans celui-ci son reflet propre, et cela pourrait être mis en rapport, dans l'ordre principiel et non-manifesté entre autres, avec la triple potentialité de *Prakriti* (les trois *gunas*), et dans l'ordre des productions, par exemple, avec les trois fils du couple primordial nommés dans la Genèse (Caïn, Abel et Seth) qui représentent trois types fondamentaux d'humanité.

du rayon envoyé par le Soleil spirituel, qui est le Soi transcendant, et touchant tout d'abord au centre du « Lotus à mille pétales » (*Sahasrara*) (1), situé symboliquement à la couronne de la tête. A son tour l'*alif* d'en bas représente, pourrait-on dire, l'aboutissement inférieur du même rayon (à travers l'artère subtile *Sushumna*), et sa position, qui est le point de contact entre le sommet inversé du petit triangle et la base du grand, exprime une relative et apparente « immanence » du Soi au fond de la « caverne du cœur » (2), alors que, selon son essence pure, le Soi reste inconditionné, tout comme l'*alif* originel, celui d'*Allah*, n'est assignable selon sa nature véritable en aucune position déterminée sur ce schéma symbolique dont les éléments procèdent cependant tous de lui. Du point de vue macrocosmique, la relation de « descente » qui existe entre ces deux *alif* est au fond une expression de la manifestation du Commandement Seigneurial (*al-Amr ar-Rabbânî*), qui descend du Ciel en Terre, réordonne le monde et remonte vers Allah (3).

D'autre part, si l'on se rapporte au symbolisme de la montagne et de la caverne comme « séjours » du Pôle spirituel, l'*alif* supérieur représente la position dominante et manifeste de celui-ci au début du cycle, et l'*alif* inférieur sa résidence centrale et intérieure dans la phase d'occultation.

Enfin, pour conclure nos considérations supplétives nous dirons qu'il est probable qu'en insistant un peu plus on pourrait faire d'autres constatations significatives tant dans l'ordre numéral que dans l'ordre littéral et verbal, mais notre but étant surtout de rapporter le propos de René Guénon, nous arrêtons là, pour le moment, notre intervention personnelle sur ce point.

1. Le fait que l'*alif* dérive d'une racine qui voyellée *alf* signifie « mille » vient favoriser en quelque sorte cette assimilation.

2. C'est donc un équivalent de l'*Avatâra* « né dans la Caverne », et encore de *Shiva* engagé dans le devenir et appelé « celui qui est dans le nid ». — Cela n'est pas non plus sans rappeler, selon une autre perspective sur la constitution de l'être humain, la localisation au bas de la colonne vertébrale de la force serpentine *Kundalini* dans le triangle appelé *Traipura* qui est le siège de la *Shakti*. Il est plutôt superflu de rappeler aussi que le Serpent, *al-hayyah*, est étymologiquement aussi bien que mythologiquement, lié à Eve.

3. Cela se fait « pendant un Jour dont la mesure est de 1.000 ans du comput ordinaire » (Cor. XXXII, 5), ce qui évoque encore la signification de la racine dont dérive le terme *alif*.

Il reste cependant que le fait le plus frappant dans cette figure est l'apparition de l'*Aum*, et on peut se demander que peut valoir au fond la présence de ce vocable védique dans un contexte arabe. Cette question nous oriente vers un autre domaine d'étude, et nous nous proposons de la considérer dans un autre article dans lequel nous aurons à évoquer encore quelques propos de la correspondance avec René Guénon.

Michel Valsan.

LES LIVRES

Frithjof Schuon : *Images de l'Esprit* ; Shintô, Bouddhisme, Yoga (Flammarion, éditeur, Paris). Les trois traditions, Shintoïsme, Bouddhisme et Hindouisme, dont cet ouvrage traite plus particulièrement ne sont sans doute pas celles auxquelles se rattachent la grande majorité de ceux qui le liront. Son importance n'en est pas moindre pour cela et les lecteurs occidentaux en tireront le plus grand profit et en retiendront des enseignements d'un prix inestimable, comme d'ailleurs de tous les autres écrits de Frithjof Schuon. Pour nous Européens, le Shintô japonais est assurément « lointain », mais, comme le relève l'auteur, paraphrasant un mot célèbre, « tout ce qui est traditionnel est nôtre ». Par l'accent qu'elle place sur tel aspect de la Vérité, chacune de ces traditions, même celle qui paraît la plus étrangère à nos mentalités, a quelque chose d'essentiel à nous dire. Précisément, ce livre dégage divers traits qui, dans les trois traditions envisagées, ont une portée essentielle et immédiate pour tous les lecteurs doués de quelque ouverture d'esprit.

On ne se risquera pas à analyser un tel ouvrage, se bornant à donner quelques brèves indications destinées à en souligner l'exceptionnel intérêt. Dans une magistrale introduction sur l'« esprit symboliste », l'auteur procède à une mise au point fort opportune devant les fausses interprétations auxquelles le terme même de symbolisme donne lieu si fréquemment de nos jours. En réalité, la mentalité symboliste est contemplative et très éloignée de l'« idolâtrie » que certains modernes ont prétendu lui reprocher. Les « Mythes shintoïques » que Frithjof Schuon envisage ensuite en sont une claire illustration.

Le Shintoïsme est peut-être la forme la plus intacte de ce courant traditionnel que l'auteur désigne comme le « chamanisme hyperboréen ». Il présente en tout cas des analogies frappantes avec la tradition des Peaux-Rouges dont il partage le caractère héroïque. La nature elle-même est un sanctuaire et « le Shintô, comme la tradition nord-américaine, connaît le culte des grands phénomènes de la nature : soleil, lune, ouragan porteur de pluie, vent, tonnerre, foudre, feu, animaux, rochers, arbres, sans oublier le ciel et la terre qui en sont les contenants » ; au-dessus de tout, il y a le « Grand Esprit » ou, comme disent les Japonais, le « Seigneur du vrai Centre du Ciel ».

A première vue, la mythologie du Shintô paraît déconcertante. Elle exprime cependant une métaphysique et une cosmologie comparables à celles des autres traditions, notamment de l'hindouisme, avec lequel de significatifs rapprochements peuvent être établis. On ne se trouve évidemment pas en présence de ce que certains appellent une « religion naturelle », car c'est

là une définition qui n'est qu'une pétition de principe et qui ne répond à aucune réalité.

Avec son caractère chevaleresque, le Shintô comporte une éthique et des vertus qui n'ont pas manqué de faire impression sur les étrangers, même lorsque ceux-ci furent incapables d'en discerner le véritable sens et la profondeur. Il présente bien d'autres aspects fort importants que cet ouvrage explique de façon lumineuse. En conclusion, « si le Shintô est expressément la tradition des Japonais, cela ne saurait signifier qu'il n'a rien à enseigner aux autres hommes, car toute religion possède, par définition et en principe, une sorte de rayonnement universel... »

La deuxième partie du livre contient des considérations dont l'occasion est fournie par le Bouddhisme, mais qui sont d'une égale valeur pour les tenants de toutes les traditions. Comme il est impossible de les résumer, nous voudrions seulement souligner l'intérêt immédiat de cette étude pour tous les lecteurs ouverts aux idées traditionnelles ; ils y trouveront, à côté de remarques permettant d'approfondir leur connaissance du Bouddhisme, des réponses à certaines questions qui se posent de nos jours, notamment en face de la science moderne et de sa présomption. Citons au moins l'une de ces questions : « pourquoi la Providence a-t-elle laissé l'homme dans l'ignorance de certaines choses — sur le plan du monde sensible — qu'il devait finir par découvrir fatalement ? » Quant à la liberté que l'esprit moderne et antitraditionnel aime tant à invoquer, l'auteur rappelle que « la seule liberté proportionnée à notre nature est celle qui ouvre les portes vers l'éternelle liberté que nous portons au fond de nous-mêmes ».

Relevons encore un avertissement opportun au sujet de l'intérêt actuellement suscité dans les pays occidentaux par le Zen : cet intérêt « résulte d'une réaction compréhensible contre la grossièreté et la laideur, et aussi d'une certaine lassitude à l'égard de concepts jugés inopérants — à tort ou à raison — et des logomachies philosophiques habituelles ; mais il s'y mêle facilement des tendances anti-intellectuelles et faussement « concrétistes » — il fallait s'y attendre — ce qui enlève à cet intérêt toute valeur effective ». D'un autre coté, « il y a également le danger inverse, concernant les Extrême-Orientaux eux-mêmes : les Zénistes, dans leurs rencontres universitaires avec l'Occident, résistent difficilement à la tentation de surenchérir sur le caractère en un sens adogmatique de leur tradition, comme si l'absence de dogmes avait pour le contemplatif asiatique la même signification et la même couleur que pour l'agnostique occidental ».

Le Zen conduit l'auteur à parler du « culte du thé », cette pratique mystérieuse et généralement si mal comprise des « spécialistes ». Malgré les apparences et même si le Bouddha n'a jamais préparé de thé, comme il n'a pas non plus tiré à l'arc ou arrangé de fleurs, il s'agit d'un aspect légitime et orthodoxe du Mahâyâna, lequel n'a pas été fabriqué par les hommes, mais représente « la forme définitive du Bouddhisme, donc valable jusqu'à la fin du monde et à l'avènement de Maitreya ».

Le livre se termine par des « Remarques sur le Yoga » qui aideront le lecteur occidental à concilier un point de vue de « technique spirituelle ». avec une attitude de piété et de vertu.

Nous n'en citerons que ceci : « Il importe de ne jamais perdre de vue qu'il n'est pas de Yoga qui se fie présomptueusement à ses seuls moyens, et que le Yoga le plus caractéristique, à savoir l'ensemble du Hatha-Yoga et du Râja-Yoga, se pose humblement aux pieds d'Ishvara et se place dans ses mains divines. C'est que l'« art » n'est pas possible sans la grâce de Dieu, pas plus que la vertu et l'intellection ».

Roger DU PASQUIER.

Le Gérant : A. ANDRÉ VILLAIN.

131. — Imprimerie JOUVE, 15, rue Racine, Paris. — 6-1961.

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

62e Année — Mai-Juin 1961 — N° 365

LE MARIAGE DE LA SAGESSE ET DE LA MÉTHODE

Si nous pouvions être transportés, comme sur un tapis magique, dans un temple thibétain où les moines se sont rassemblés pour leur office quotidien, nous pourrions remarquer que chaque moine, pendant qu'il chante, exécute aussi certains gestes symboliques à l'aide de deux objets, notamment une cloche tenue de la main gauche et quelque chose ressemblant au tonnerre de Jupiter de la droite. Ces gestes reproduisent en l'actualisant le jeu conjugal de la Sagesse et de la Méthode que les deux objets rituels ainsi utilisés représentent respectivement. La cloche (*dilbu* en thibétain) tient la place de la Sagesse, tandis que la Méthode est représentée par le *dorje* (*vajra* en sanscrit) racine également présente dans le nom *Darjeeling*, qui signifie « la place du *Dorje* ».

Suivant le symbolisme traditionnel la Sagesse, la cloche, est femelle et la Méthode le *dorje*, est mâle. Les Lamas disent qu'il faut amener ces deux principes à jouer en les mêlant harmonieusement si on veut que la spiritualité mûrisse son fruit dans l'Illumination ; il ne faut jamais leur permettre de marcher à contrepas, sans quoi en résulterait un certain degré de dissonance spirituelle empêchant d'atteindre le but visé. Cette idée est exprimée couramment en disant que la Sagesse est l'œil et la Méthode les jambes, et que si l'un des deux vient à manquer, l'homme se trouvera impuissant. On connaît partout une parabole qui au Thibet, se raconte ainsi : deux

hommes résolurent d'atteindre la cité de Nirvâna, mais aucun ne pouvait guère avancer, car l'un était aveugle tandis que l'autre était boiteux. Finalement ils décidèrent d'unir leurs efforts, si bien que le boiteux grimpa sur le dos de l'aveugle et ils partirent ainsi ; l'homme qui voyait indiquant le chemin à celui dont les jambes robustes lui permettaient d'avancer, et ils arrivèrent ainsi en toute sûreté dans la ville.

L'insistance sur le principe directeur que Sagesse et Méthode doivent aller étroitement de compagnie et qu'on ne doit pas leur permettre de s'entredépasser signifie, entre autres choses, que les disciples entreprenant leur éducation avec un Maître spirituel ne sont pas encouragés à « picorer » dans le champ de la doctrine ni à donner leur attention et leurs efforts à autre chose qu'aux tâches strictement nécessaires. L'économie de l'instruction est une règle de la spiritualité thibétaine — le mot économie devant être entendu ici dans son sens primitif de « bonne tenue de maison », qui comprend à la fois approvisionnement et dépense. On doit être aussi avare d'activités inutiles que généreux de celles qui sont nécessaires ; ce qui signifie, en effet, un exact rationnement de pensées, de paroles, de lectures et d'autres choses semblables, aussi bien que d'occupations plus nettement corporelles. Quant à l'effort et ses rudes exigences, ils doivent être dirigés correctement, sans quoi eux aussi s'épuiseraient dans la dispersion ; de nouveau ici c'est la Méthode qui aidera à les canaliser, en enfermant l'effort dans des limites sagement déterminées, dans lesquelles même des facteurs corporels tels que la respiration, la posture, etc. peuvent jouer leur rôle. Quand un courant doit passer par un canal étroit, sa force augmente grâce à son rétrécissement même : c'est cette idée qui anime beaucoup des dispositions auxquelles ont recours les thibétains et d'autres contemplatifs, et qui, à première vue, peuvent sembler inexplicablement extérieures et élémentaires comme support d'une expérience destinée à prendre place dans le plus profond du cœur de l'homme. En fait cette sorte de discipline, bien qu'elle exige la persévérance et par conséquent nécessairement, la volonté, une fois acceptée, est capable, par compensation, de délivrer la volonté d'un très considérable fardeau en établissant un rythme dans l'effort : rien n'épuise davantage l'énergie que

les essais spasmodiques exigeant des efforts renouvelés de volonté pour les maintenir en état.

Aux yeux des Lamas, par conséquent, toute doctrine qui est communiquée sans l'accompagnement d'une méthode calculée pour atteindre l'être entier, et pas seulement le mental, présente des dangers qui augmentent dans la proportion où la doctrine elle-même va plus profondément. Seule la réalisation métaphysique peut éliminer tous ces dangers et ceci ne peut être garanti unilatéralement par quelque méthode humaine ; une grâce est toujours impliquée, qui n'est pas en elle-même une conséquence des méthodes appliquées. Pourtant sans une discipline spirituelle, il y a peu d'espoir que personne devienne conscient de ce qui lui est offert d'en haut ; autrement, tout ce qu'on aurait à faire serait de rester assis dans un état de complète passivité — un quiétisme abusif de l'âme. Une telle attitude, en dehors du fait qu'elle est une hérésie chrétienne, est à l'exact antipode du véritable état de repos contemplatif — les Yogins thibétains sont appelés *Naldjorpas* (= ayant acquis la tranquilité) ; cet état représente, en fait, le plus intense état d'activité offert à l'homme, celui dans lequel toutes ses puissances d'attention sont amenées à porter sur un seul point et à s'y maintenir, tout ce qui représente une dispersion ou une agitation tournées vers l'extérieur étant entièrement maîtrisé.

Tout ceci explique pourquoi les instructeurs thibétains, comme ceux des Indes ou d'ailleurs, sont tellement méfiants à l'égard de l'érudition et de la virtuosité de ratiocination d'où le besoin, sauf dans les cas exceptionnels, de décourager toute tendance à une gloutonnerie mentale et aussi la tendance à stimuler exagérément la faculté de penser ; la première tend à encourager une conception quantitative de la connaissance, la seconde à confiner la connaissance dans le champ des relativités, avec leurs combinaisons sans fin, à l'exclusion de toute compréhension des choses en elles-mêmes, dans leur Quiddité essentielle, compréhension qui est au delà des ressources du mental discursif comme tel. Lorsqu'on tente cela abusivement, le résultat ne peut être qu'une série d'abstractions qui ont faussé compagnie à leurs archétypes.

La connaissance, dans son vrai sens, le seul invariable-

ment donné par les Lamas thibétains, doit toujours être regardée comme « concrète », c'est-à-dire qu'elle implique toujours un équilibre du connaître et de l'être, Intellect et Existence, théorie ou vision et réalisation. C'est la première que concerne spécifiquement la Sagesse et la seconde la Méthode. Ici encore il doit être bien rappelé que la Sagesse, pour rester telle, demande la présence latente de la Méthode et vice-versa : le symbole taoïste du *yin-yang*, avec ses deux moitiés sombre et éclairée enclanchées, chacune montrant un point de l'autre teinte, donne une admirable illustration de cette dépendance mutuelle. La distinction de la Sagesse et de la Méthode, en dehors de son évidente commodité d'expression, correspond en fait à une réalité qui persiste, au moins à un certain degré, aussi longtemps que le monde des relativités (qui est aussi le monde des illusions) n'a pas été abandonné. Aussi longtemps qu'il y a encore un chemin à parcourir, chaque membre de la syzygie aura son rôle à jouer, bien qu'ils coopèrent de la manière la plus complète, et leur influence s'exercera pour ainsi dire parallèlement. Mais, de la même façon que des droites parallèles sont dites se rejoindre à l'infini — bien qu'employé dans ce sens ce dernier terme soit impropre — ainsi dans l'Illumination, but de toutes les voies spirituelles, la distinction de la Sagesse et de la Méthode disparaît, ceci étant la consommation finale de leur mariage et son issue, les deux ne faisant plus qu'un.

* * *

Revenons maintenant un instant à la considération des deux objets mentionnés précédemment comme symbolisant les partenaires du thème que nous avons choisi, la cloche et le *dorje*. La cloche, qui porte toujours les mêmes ornements symboliques et qui a été fondue dans un métal spécial donnant un son pur et retentissant, est, nous l'avons dit, regardé comme le principe femelle. Le manche est couronné de la tête de la déesse *Prajnâ-Paramitâ* ou Sagesse transcendante, identifiée ici à *Tara*, la mère des Bodhisattvas ou des êtres définitivement engagés dans la voie de l'Illumination. Quant au *dorje* son symbolisme est multiple : premièrement c'est un symbole axial impliquant la stabilité et signifiant aussi

le fil de l'Illumination passant par le centre de chaque être et de chaque monde et surtout de l'Homme, qui est par définition un être central et axial ; de là les références fréquentes, dans les Ecritures boudhistes, à « la naissance humaine difficile à obtenir », en y ajoutant l'injonction que cette rare occasion ne doit pas être gaspillée mais tirée à profit pendant que les conditions sont favorables.

L'axe lui-même est flanqué de quatre (parfois subdivisés plus loin en huit) phalanges, avec un resserrement qui permet à la main de saisir le *dorje* par le milieu. Ces phalanges correspondent aux quatre directions de l'espace qui entre elles renferment l'Univers. Un symbolisme exactement semblable est attaché à la croix à trois dimensions dont le *dorje* n'est qu'une variante : les chrétiens devraient toujours se rappeler ce sens métaphysique attaché à l'emblème central de leur tradition (le Symbolisme de la Croix de René Guénon reste, sous ce rapport, un document de première importance pour les Chrétiens comme pour les non-Chrétiens) ; car la croix, « mesurant » ainsi les mondes, affirme déjà à l'avance la vérité que Celui qui fut élevé sur elle est Celui qui sera à la fois Juge — mesurer une chose c'est la juger — et Sauveur.

D'un autre point de vue, l'axe central correspond à la Voie spirituelle. C'est son aspect cosmique, dont la contre-partie dans le microcosme humain est l'Intellect ou véritable Intelligence, l'organe avec lequel il est possible de contempler les mystères divins dont chaque station sur la ligne de vision marque un degré de compréhension. Cette faculté transcendante est habituellement indiquée, dans les images indiennes et thibétaines, par l'œil frontal ou troisième œil. Chez la plupart des êtres, cet œil est comme endormi, ou plutôt c'est l'être lui-même qui prend son aveuglement comme une donnée, jusqu'à ce qu'un jour, par l'« ouverture du troisième œil », il devienne conscient qu'il a toujours vu mais qu'il ne l'avait pas remarqué en fait ! Le troisième œil n'a pas d'autre signification que cela ; il n'a aucun rapport, comme, certains voudraient nous le faire croire, avec l'acquisition de pouvoirs psychiques extraordinaires — en vérité, toute victime d'une telle recherche, comme les Lamas ne cessent de le rappeler, créera un fatal obstacle à l'ouverture de l'œil intellectuel. Il ne serait pas nécessaire de mentionner ceci si le

Thibet n'était depuis longtemps le terrain de chasse favori de ceux dont le but est d'expliquer — je devrais dire de vider de leur explication — les symboles traditionnels et les mythes en termes purement psychologiques ; car, inutile de le dire, tout ce qui appartient au mode psychologique fait partie du monde « physique », dans le sens aristotélicien, et par conséquent tombe sous le reproche de n'être qu'un agrégat impermanent et condamné à la vieillesse et à une éventuelle décomposition — j'ai utilisé ici des termes boudhistes — ce qui signifie, en effet, qu'il est dépourvu de tout caractère transcendant ou de permanence essentielle — ici encore j'ai traduit l'expression boudhiste d'une vérité qui, dans d'autres traditions, prendra nécessairement une forme différente, en rapport avec l'« économie » caractéristique de la tradition en question, par laquelle sont déterminés ses différents modes d'expression.

* * *

Nous devons maintenant faire une brève digression pour nous occuper de certaines accusations qui ont été faites plus d'une fois contre la pratique d'une « méthode spirituelle » entendue comme en Inde et au Thibet et également chez les Soufis : en effet, nous avons rencontré récemment des rapports sur ce sujet, fantastiquement inexacts quant aux faits dans un livre qui, par ailleurs, était admirablement scientifique, et dans sa documentation et dans son commentaire. Quand tel est le cas, il est impossible de trouver une excuse telle qu'on pourrait en accepter pour les déclarations plus ou moins ignorantes d'une personne simple. En permettant à la passion de l'aveugler sur des faits facilement vérifiables, un homme de science déclaré offense son propre code ; s'il est en même temps un croyant pratiquant, il fait grand tort à la cause de la religion.

Lesdites accusations reviennent notamment à ceci que, dans les traditions orientales, la Méthode, la technique spirituelle, est regardée comme opérant d'une manière quasi-mécanique comme si des postures, des exercices respiratoires, la répétition de formules et ainsi de suite, comme cause efficiente, donnaient la garantie de produire un résultat donné

dans la sphère de l'esprit, laissant de côté la grâce ; et deuxièmement, que dans ces mêmes traditions, les perfections morales sont plus ou moins négligées comme ne relevant pas de la connaissance. On peut déjà commencer par traiter de mensonges les précédentes propositions qui contredisent tous les faits connus ; comme cela est prouvé par un grand nombre de textes sacrés et de livres d'instruction pour les aspirants, dans maintes langues, aussi bien que par le témoignage personnel de Maîtres spirituels actuellement vivants et de leurs disciples. Il est intéressant de rappeler un scandale analogue qui a eu lieu dans le monde chrétien au quatorzième siècle, quand Varlaam le Calabrien attaqua les Hésychastes du Mont Athos et leurs exercices de *yoga*. Leur défense par Saint Grégoire Palamas peut servir de précédent dans tout les cas analogues.

Ce que nous avons dit précédemment de la fonction de la Méthode devrait suffire à répondre à la première accusation, au moins en partie. Elle ne peut pas d'elle-même forcer la connaissance, mais elle peut aider à créer des conditions favorables pour son acquisition. Son action est double : positive, elle procurera des supports adéquats pour la méditation (et pour la prière, là où ce terme s'applique) ; négative, elle s'efforce de différentes façons d'empêcher les mouvements du corps et du mental qui pourraient distraire le courant d'attention en le détournant vers des canaux latéraux ou en l'enmêlant dans des remous. Par définition, la méthode ne s'applique qu'au monde, à l'environnement, à la voie, non au but lui-même. Si cependant on suit fidèlement ses prescriptions, c'est seulement un très petit abus de langage de promettre un résultat et même de décrire ce résultat comme fruit de la méthode ; que cette expression soit quelque peu inexacte est prouvé, si ce n'est par autre chose, par l'évidente disproportion entre les moyens mis en branle et le résultat lui-même.

Le même argument s'applique à la prière : quand il est dit que, si l'homme prie sincèrement et avec une attention concentrée, Dieu l'entendra certainement, doit-on être accusé de préjuger des décisions de Dieu ? La présomption de base est la même dans les deux cas, notamment que si les voiles qui existent sont retirés la Lumière qui brille toujours, sera

présentement là pour éclairer l'Intellect, dont la nature est de servir de transmetteur ; si la prière est faite avec un amour de tout le cœur, alors la grâce préexistante ne se retirera pas. Rien n'est plus paradoxal que l'idée de prière, puisqu'elle semble faire de l'homme le sujet et de Dieu l'objet. Il est dans la véritable nature des choses que le cosmos qui est miroir aussi bien qu'illusion, renverse alors l'image. L'illumination est la restauration du véritable rapport.

Il est plus encore facile de répondre à la seconde accusation : les traditions orientales ne le cèdent en rien aux autres quant à l'attention qu'elles portent aux vertus et à leur exercice, charité, humilité, pureté, et ainsi de suite. Des différences d'accent existent, mais en principe toutes les traditions sont d'accord sur le fonds. En fait la culture des vertus est un *sine qua non* de la méthode, au point que cela est souvent pris comme entendu et par conséquent à peine mentionné ! Néanmoins, un grand nombre d'allusions, souvent développées très longuement et en détails, se trouvent dans les livres traditionnels : il suffit de mentionner l'affirmation fréquente que toute sorte d'indulgence sexuelle rend nulles les méthodes de concentration — et ce n'est là qu'un exemple, mais ceci pourrait être multiplié en ce qui concerne la compassion et toutes les autres vertus. A chaque tournant on répète que l'*ego* est l'ennemi principal à maîtriser ; maîtriser l'*ego* ne va pas sans effort moral, chacun le sait. Attribuer des absurdités à des gens reconnus par ailleurs comme intelligents est vraiment moins qu'ingénieux.

Si toutes les religions sont semblables dans l'importance qu'elles donnent aux vertus en relation avec les buts spirituels, elles diffèrent de quelque façon dans le caractère qu'elles attribuent à chaque vertu : par exemple la compassion bouddhiste et la charité chrétienne, bien qu'elles s'identifient dans une très large mesure ne sont pas tout à fait semblables en ce qui regarde leur attitude intellectuelle comme leur pratique ; la « saveur » est différente. Dans l'éthique chrétienne, l'accent est constamment mis sur la volonté et son exercice droit ou erroné ; d'où une sorte d' « obsession » par rapport au péché. Le péché est un fait humain ; les boudhistes ne diminuent pas son importance, loin de là, mais avec eux, comme aussi avec les hindous, il y a toujours une certaine suggestion de maladresse dans le péché ce qui s'accorde bien avec la perspective de la gnose, *jnana*, tandis que la perspective de l'amour voit avant tout dans le péché une trahison de l'Amant divin par sa contrepartie humaine, au préjudice de l'espoir de leur éventuelle union.

Ce serait sans doute aller un peu loin que de suggérer, par exemple, que la charité est aussi une espèce d'habileté, qui peut être exercée d'une manière convenable ou pas, conception qui la relie automatiquement à la méthode. Une telle suggestion, cependant, n'étonnerait pas un thibétain puisque, pour lui, la spiritualité comporte toujours un élément d'art : de là également son éloignement des extrêmes de l'exagération morale dans lesquels d'autres glissent si facilement. Après tout, est-il si déraisonnable d'arguer que le manque de charité, dans la mesure où il exacerbe la tendance egocentrique, est une forme d'incompétence, opposé qu'il est à la véritable destinée de l'homme ? Il n'y a rien dans cette attitude qui soit de nature à porter préjudice au résultat final, bien qu'assez peu, dans la pratique, aillent jusqu'à réduire leurs problèmes moraux à une question d'habileté. Tout ce que nous avons désiré montrer, en nous étendant quelque peu sur cet exemple, est qu'une vertu peut être traitée comme un élément de la Méthode sans perdre en rien son caractère intrinsèque : c'est entièrement une question de perspective et, comme cela a été dit ailleurs, d' « économie » spirituelle.

Les Thibétains en général ne sont pas très « conscients du péché », si l'on peut dire, bien qu'ils ne soient certainement pas indifférents à la question : il y a en vérité un aspect sous lequel ils pourraient proclamer, avec une apparence de plausibilité, qu'ils vont plus loin que leurs confrères chrétiens, comme je l'illustrerai par ma propre expérience. J'avais souvent noté en leur parlant le fait que, lorsqu'on mentionnait une violation morale quelconque, ils la décrivaient invariablement comme « un très grand péché », que l'on parlât d'un meurtre ou de quelque très petit acte irrespectueux ou autre. Cette habitude me désorientait, si bien que je dis un jour à un ami : « Si ce que vous venez de mentionner est un grand péché, qu'est-ce que vous décrivez comme en étant un petit ? » Je pensais alors à la définition catholique des péchés mortels et véniels, comme s'appliquant à ce cas.

« Il est téméraire d'étiqueter ainsi un péché », répondit mon ami, « car personne ne connaît les causes qui ont rendu ce péché possible pas plus que ses conséquences éventuelles. En l'absence d'une telle connaissance, comment peut-on présumer l'étiquette petit ? Il vaut mieux se tenir du bon côté ».

Il y a une bonne histoire classique au Thibet, qui prétend appuyer justement sur ce point : la voici. Un homme, par quelque inadvertance, était tombé dans les griffes d'un démon qui le menaçait d'une horrible punition à moins qu'il ne consentît à commettre au moins un péché ; la seule concession qu'il eût admise en réponse au plaidoyer de l'homme était de lui permettre un choix entre trois péchés possibles : ôter la vie (en tuant une chèvre), avoir des rapports sexuels illicites avec une femme, ou s'enivrer. Le pauvre homme hésita longtemps avant d'arriver à une décision, car il était d'une famille vivant dans le bien et les trois péchés lui répugnaient également. Enfin, il se dit à lui-même : « ôter la vie est impensable ! Quant à approcher cette femme, comment pourrais-je jamais affronter la honte ! Je hais l'idée de m'enivrer, mais après tout beaucoup de gens décents boivent un peu trop, c'est clairement ce qu'il y a à choisir comme étant le moindre mal ; c'est seulement de sens commun ! ». Ainsi il prit de la main du démon la coupe d'eau de vie d'orge fortement brassé et la but, bien qu'avec dégoût. Aussitôt qu'il eut bu l'eau de vie, l'homme commença à se sentir gai ; quelques minutes plus tard, il viola la femme après quoi, saisissant un couteau, il égorgea la chèvre afin de préparer pour tous deux un bon dîner, « Comment peut-on » dit mon ami, « oser faire une distinction entre un petit péché et un grand? »

(*A suivre*)

Marco PALLIS.

LA PRASHNA UPANISHAD
et son Commentaire
par Shankarâchârya

I

Om ! ô *dêvas*, puissions-nous, avec nos oreilles, entendre ce qui est bénéfique ; objets de nos actes d'adoration, puissions-nous, avec nos yeux, voir ce qui est bénéfique ; puissions-nous jouir (longtemps) de la vie dispensée par vous, célébrant vos louanges avec des membres et des corps vigoureux ! *Om* ! *shântih, shântih, shântih* (paix) !

1. *Om* ! Sukesha Bhâradvâja, Shaibya Satyakâma, Sauryâyanî Gârgya, Kausalya Ashvalâyana, Bhârgava Vaidarbhi et Kabandhî Kâtyâyana étaient voués à Brahma, adonnés à Brahma. Désireux de connaître le Suprême Brahma et s'étant munis (comme présent) de bois *samit* (pour le feu sacrificiel), ils se rendirent auprès du vénérable Pippalâda, avec la pensée : celui-là nous dira tout.

Sh. — Le présent *brâhmana* (traité explicatif du Vêda) est commencé en vue d'élucider en détail la signification des *mantras* ou formules sacrées. Le récit d'un *rishi* qui répond à des questions (*prashna*) est une louange (indirecte) de la connaissance. On y loue celle-ci en spécifiant qu'elle ne peut être acquise que par des chercheurs qui ont observé la chasteté ou condition d'étudiant brahmanique (*brahmacharya*) et la maîtrise des sens en restant pendant un an auprès d'un Sage et ne peut être transmise que par des maîtres compétents, omniscients, tels que Pippalâda (1). En résumé, elle ne peut être donnée ou reçue par n'importe qui. L'abstinence et autres moyens de réalisation

1. Pippalâda signifie étymologiquement « celui qui mange (*âda*) (les fruits) du figuier sacré (*pippala*). Ce *rishi* ou voyant est considéré comme le fondateur d'une école de l'Atharva-Vêda, auquel se rattache cette Upanishad.

spirituelle (*sâdhanâ*) sont indiqués en vue de leur observance. Sukêshas est le fils de Bharadvâja ; Satyakâma est le fils de Shibi ; Sauryâyanî est le fils de Sûrya, avec allongement de l'î final pour une raison de prosodie. Gârgya appartient à la famille Gârga et s'appelle Kausalya. Ashvalâyana est le fils d'Ashvala. Bhârgava indique la famille de Bhrigu. Vaidarbhi signifie originaire du pays Vidarbha. Kâtyâyana est fils de Katya, le suffixe spécifiant que son grand-père est encore en vie. Voués à Brahma, attachés à la contemplation du Brahma non suprême, ils étaient désireux d'accéder au Suprême Brahma. Que faut-il entendre par ces mots ? Ce qui est éternel et doit être connu (pour réaliser le but de l'existence). Dans leur effort pour parvenir selon leur désir à cette fin et tenant en mains du combustible pour le feu sacré, ils se rendirent auprès du vénérable maître Pippalâda en pensant : celui-là nous dira tout.

2. Le *rishi* leur dit : Consacrez encore une année à la maîtrise des sens, à l'abstinence et à la foi. Vous poserez (ensuite) des questions à votre guise. Je vous dirai tout (ce que vous demandez), si je le sais.

Sh. — A ceux qui s'étaient ainsi approchés, le *rishi* déclara : Bien que vous soyez des ascètes ayant (déjà) pratiqué la maîtrise des sens, demeurez ici encore un an, pour affermir votre abstinence et votre foi, attentifs envers le *guru*, sans autre préoccupation que celle de lui obéir parfaitement. Après quoi, selon votre désir, sans rien omettre de ce que vous voulez savoir, formulez vos questions. Si je connais ce que vous demandez, je vous le dirai sans réserve. Le si conditionnel indique l'absence d'infatuation et non quelque doute concernant la connaissance comme en témoigne la solution des questions.

3. Alors, Kabandhî Kâtyâyana, s'étant approché, demanda : Vénérable, d'où naissent ces créatures ?

Sh. — Alors, au bout d'un an, Kabandhî Kâtyâyana, s'étant approché (du maître), demanda : Vénérable, d'où viennent ces créatures, les brâhmanes et les autres ? Cette question revient à demander quel est le résultat qu'on obtient et en quoi consiste la voie que l'on suit par la connaissance inférieure et l'action (c'est-à-dire les rites et les actes méritoires) (1).

1. Dans sa glose au commentaire de Shankara, Ânandagiri rencontre l'objection que cette question et sa réponse « créationiste » ne concernent aucunement le Suprême Brahma dont l'interrogateur désire obtenir la con-

4. Le Sage lui dit : Désireux d'engendrer, Prajâpati, le maître des créatures, médita avec ardeur. Méditant avec ardeur, il produisit un couple : *rayi* et *prâna*, pensant : ces deux produiront de multiples créatures.

Sh. — Pour dissiper son incertitude, le *rishi* répondit à celui qui l'interrogeait : Désireux d'engendrer de lui-même des créatures, Prajâpati, en tant qu'*âtman* de tout (ce qui vit) pensa : je produirai l'univers. Accomplissant selon ce qui a été dit (le résultat de la connaissance et des actes), devenant ce qui a été amené à l'existence (par son germe semé dans un cycle précédent), étant (ainsi) Hiranyagarbha ou Embryon d'or à l'origine d'un cycle (nouveau), père de tous les êtres créés mobiles et immobiles, il contempla le Savoir élaboré dans une naissance antérieure (au cycle actuel) et dont l'objet est éclairé par la Parole révélée. Méditant ainsi avec ardeur, réalisant en pensée la sainte connaissance, il produisit un couple : d'une part, *rayi*, *soma*, la nourriture, et, d'autre part, *prâna*, *agni*, le mangeur. Il pensa : *agni* (le feu) et *soma* (la boisson divine), le mangeur et la nourriture, produiront pour moi des créatures multiples et variées. Pensant ainsi, il conçut, à partir de l'œuf primordial, Sûrya et Chandra, le Soleil et la Lune (1).

5. Le Soleil (*âditya*), en vérité, est *prâna*. La Lune (*chandramas*) est *rayi*. Tout ceci, (l'univers constitué par) le corporel et l'incorporel, est *rayi*. Par conséquent, tout corps est *rayi*.

naissance. Question et réponse relèvent, en effet, de la connaissance inférieure (*aparavidyâ*) et ce n'est que par un détour, après des explications d'ordre cosmologique, que la notion du Suprême Brahma finira par être explicitée. Ânandagiri justifie cette démarche en disant que la qualification pour connaître le Suprême Brahma dépend du renoncement au *Brahma-loka* sous l'un et l'autre de ses deux aspects : le monde de la Lune (*Chandra-loka*), qui résulte des seuls rites et qui correspond à la voie des ancêtres (*pitri-yâna*) ou du sud (*dakshina*), et le *Brahma-loka* proprement dit, résultat de la connaissance inférieure et des rites, correspondant à la voie des dieux (*dêva yâna*) ou du nord (*uttara*). C'est afin de justifier le renoncement à ces deux résultats que sont données les explications qui tiennent la plus grande place dans cette Upanishad et qui rentrent dans la sphère du Brahma non Suprême ou *Kârana-Brahma*, Brahma envisagé comme cause du monde.

1. La racine de *prâna* est la même que celle d'*âtman*, *an*, respirer, et celle de *rayi* est *ri*, couler. Shankarânanda (XIVe siècle) définit « *rayi* comme étant la Lune, la nourriture de tous les êtres, constituée principalement par l'eau, tandis que *prâna* est le Soleil, le mangeur, constitué principalement par *agni*, le feu ». Dans cette acception fondamentale, l'un et l'autre termes sont intraduisibles, correspondant aux deux aspects essentiels et corrélatifs de la vie, *prâna* étant ce qui assimile et *rayi* ce qui est assimilé.

Sh. — Le Soleil, en vérité, est *prâna*, mangeur, *agni*. La Lune, en vérité, est *rayi*, nourriture, *soma*. L'un et l'autre ne font qu'un, mangeur et nourriture, car Prajâpati est un et couple. La distinction dépend d'une prédominance de qualité (secondaire). Comment ? *Rayi* ou nourriture est cet univers tout entier, car la forme grossière ou corporelle et la forme subtile ou incorporelle, nourriture et mangeur, sont (l'un et l'autre) *rayi*. C'est en tant que différente de l'incorporel que la forme corporelle est (exclusivement) *rayi*, étant mangée par l'incorporel. De même, bien qu'étant incorporel, le *prâna*, le mangeur, est véritablement tout ce qui est mangé (1). Comment ? Voici pourquoi :

6. Le Soleil se levant envahit l'orient et ainsi il plonge dans ses rayons les *prânas* de l'orient. Quand il éclaire le sud, l'ouest, le nord, le nadir, le zénith, les régions intermédiaires, il plonge dans ses rayons tous les *prânas*.

Sh. — Le Soleil, à son lever, devenant visible pour les êtres en vie (*prâninâm*), s'empare avec sa lumière de l'orient. En embrassant ainsi tous les êtres vivants de l'orient, en les intégrant dans les rayons qui réverbèrent sa nature, en les reliant à lui, ils les absorbe et les rend identiques à lui-même. Semblablement, quand il s'étend au sud, à l'ouest, au nord, en haut, en bas, dans les régions intermédiaires, aux points cardinaux et dans leurs subdivisions, il plonge dans ses rayons tous les êtres qui s'y trouvent et avec sa lumière il s'empare de tout.

7. Totalité des êtres vivants, forme universelle, *prâna* (de tout ce qui vit), *agni* (de tout ce qui respire), tel il se lève (chaque matin). C'est ce que dit le Vêda :

Sh. — Il est cela, mangeur, *prâna*, totalité des êtres (*vaishvânara*), *âtman* de tout, forme universelle, *âtman* de l'univers. Souffle (du monde), feu (omniprésent), ce mangeur se lève chaque matin, faisant sien tout l'espace. C'est ce que dit aussi le Vêda :

8. Forme universelle, omniscient, station suprême, lumière unique, et ardente, avec mille rayons, avec cent formes, vie des créatures, (tel) se lève Sûrya, le Soleil.

1. Ce qui est mangé, cela aussi est *prâna*, de sorte que le mangeur, *prâna*, est tout, étant formé de tout (ce qui est *rayi*). Ânandagiri.

Sh. — Possédant toutes formes, brillant, omniscient, station suprême, réceptable de tout ce qui vit, lumière unique, comme s'il était l'œil de toutes les créatures, sans pareil, dispensant sa chaleur (partout), les Sages (*sûraya*), ceux qui sont versés en Brahma, reconnaissent en Sûrya leur propre *âtman*. Comment est-il celui qu'ils connaissent ? Il a d'innombrables rayons, d'innombrables formes, il existe réparti dans tout ce qui vit, il est la vie de toutes les créatures, (tel) se lève Sûrya.

Ce qui, d'une part, est Lune, corps, nourriture, et, d'autre part, sans corps, *prâna*, mangeur, Soleil, comment cette unité, ce couple, cette totalité produiront des créatures ? Ecoutez.

9. L'année est Prajâpati. De ceci, il y a deux voies, celle du sud et celle du nord. Ceux qui s'en tiennent à l'action méritoire et au sacrifice, à ce qui se fait, obtiennent (uniquement) le monde de la Lune. De là ils reviennent. C'est pourquoi les *rishis* désireux d'une progéniture s'acheminent par la voie du sud. En vérité, la voie des ancêtres est (uniquement) nourriture.

Sh. — Cette unité, ce couple est le temps, l'année, Prajâpati, car l'année s'accomplit par couple, Soleil et Lune, quinzaines, jour et nuit, ce qui n'est autre que le couple formé par *rayi* et *prâna*. Comment ? De l'année, de Prajâpati, il y a deux voies, celle du sud et celle du nord. Ce sont les deux voies bien connues, chacune de six mois, celle du sud et celle du nord, par lesquelles s'avance le Soleil, au nord et au sud, octroyant les mondes (*loka*) à ceux qui limitent leurs efforts à l'action (rituélique) et à ceux qui combinent la connaissance avec les rites. Ceux qui s'attachent à ce qui se fait, à l'action méritoire et au sacrifice, et non à ce qui ne se fait pas, à ce qui est éternel, ceux-là obtiennent le monde de la Lune, *rayi*, la nourriture, fragment du couple qui constitue Prajâpati. Ce monde de la Lune étant de la nature de ce qui se fait, après l'épuisement de cette formation, ils reviennent dans ce monde-ci ou dans un autre encore plus bas, selon ce qui est dit. Parce qu'ils édifient, comme effet de leurs actions méritoires et de leurs sacrifices, le monde de la Lune, Prajâpati en tant que nourriture, les *rishis* qui envisagent (comme but) le paradis, les maîtres de maison accèdent à ce qu'ils ont fait (*svakritam*), à la voie du sud, la voie des ancêtres, le monde de la Lune. C'est *rayi*, la nourriture (et rien d'autre), le monde

de la Lune, qui est désigné (dans ce verset) par « voie des ancêtres » (1).

10. Par la voie du nord, en cherchant l'*Âtmâ* par l'ascèse, l'abstinence, la foi et la connaissance, on parvient au Soleil. Celui-ci est le réceptable (ultime) des créatures, l'immortalité (définitive), le lieu où il n'y a de peur aucune, la voie supérieure. De là on ne revient pas. Ce monde-là est un obstacle. La stance suivante le décrit en ces termes :

Sh. — Par la voie du nord on atteint le Soleil, fragment (supérieur) de Prajâpati, le *prâna*, le mangeur. Comment ? Par la maîtrise des sens, précisément par l'abstinence, par la foi et par la connaissance ayant pour objet l'*âtman* en tant que Prajâpati, en cherchant l'*âtman* du monde, lequel est *prâna*, lequel est Sûrya sur qui le monde repose, en le réalisant avec la pensée « je suis (le *prâna* de toute chose) », on parvient au monde d'Âditya. Celui-ci est le réceptable commun, le refuge (suprême) de toutes les créatures, impérissable, exempt de la peur, celle de la croissance et de la décroissance qui sont propres au monde de la Lune. C'est le but ultime de ceux qui combinent la connaissance avec les rites. Ils n'en reviennent pas (jusqu'à la consommation du cycle ou Jour de Brahma) comme reviennent (de la Lune) les pratiquants des (seuls) rites. Ce monde (du *Brahma-loka*) est un obstacle pour les ignorants car, arrêtés par Âditya, ils n'accomplissent pas l'année dont le Soleil est l'*âtman*, ils n'atteignent pas le *prâna*. L'année dont l'*âtman* est le temps est un obstacle que ne franchissent pas les ignorants. De ce monde il est dit ce qui suit :

11. Certains disent que le Père, ayant cinq pieds, avec douze formes, se tient dans la partie supérieure du ciel, d'où il répand les eaux. D'autres disent que le monde est en lui, qu'il contemple (toutes choses) (en se mouvant) avec sept roues et six rayons.

Sh. — Les cinq saisons sont comparables à cinq pieds avec lesquels se meut le Soleil en tant qu'année. Cette comparaison

1. On remarquera que cette explication de Shankara exclut toute identification du *Chandra-loka* avec l'astre des nuits visible dans l'espace. A propos du désir d'une progéniture, il importe de ne pas perdre de vue qu'il s'agit plus particulièrement d'une descendance qui accomplit les rites en faveur des ascendants défunts.

réunit les saisons *hêmanta* et *shishira*. Il est appelé Père parce que créateur de toutes choses, et les douze formes sont les douze mois. Il est au delà de l'atmosphère, dans le troisième ciel. Ceux qui connaissent le Temps disent qu'il détient les eaux (fertilisantes). D'autres connaisseurs du Temps disent qu'il voit tout. Ses sept roues sont alors les chevaux attelés à la roue du Temps et les six rayons les six saisons. Le monde est fixé en lui comme les rayons à l'axe d'une roue. L'année, dont l'*âtman* est le Temps, qui est Prajâpati constitué par le Soleil et la Lune, est la cause de cet univers.

12. Le mois, en vérité, est Prajâpati. Sa quinzaine obscure est *rayi* et sa quinzaine claire est *prâna*. C'est pourquoi les *rishis* font le sacrifice dans la quinzaine claire. Les autres dans l'autre.

Sh. — Celui en qui cet univers est établi, Prajâpati, en tant qu'année, s'accomplit en entier dans sa partie qui est le mois. Le mois, en vérité, Prajâpati tel qu'il vient d'être décrit, a (lui aussi) pour *âtman* ou essence un couple. De Prajâpati en tant que mois, une partie, la quinzaine obscure, est *rayi*, nourriture, la Lune. L'autre partie, la quinzaine claire, est *prâna*, le Soleil primordial (*âditya*), le mangeur, *agni*. Parce qu'ils perçoivent toute chose comme *prâna*, qui est l'essence de la quinzaine claire, les *rishis* qui voient *prâna* (en toute chose), même en faisant le sacrifice dans la quinzaine obscure, le font, en réalité, dans la quinzaine claire, dès lors qu'ils ne voient pas la quinzaine obscure comme indépendante de *prâna*. En revanche, les autres, ceux qui ne voient pas le *prâna* (en toute chose), ceux-là ne voient que la partie essentiellement obscure et ils la voient comme telle, comme absence de vision. Même quand ils sacrifient dans la quinzaine claire (par suite de leur aveuglement) c'est « dans l'autre » quinzaine, l'obscure, que « les autres » sacrifient.

13. Le jour et la nuit est, en vérité, Prajâpati. De ceci le jour est *prâna* et la nuit est *rayi*. Ceux qui s'unissent pendant le jour dissipent le *prâna*. Chastes sont, en fait, ceux qui s'unissent pendant la nuit.

Sh. — Le maître des créatures s'accomplit (en entier) dans sa partie qu'est le jour et la nuit. De ceci (de cette unité), semblablement, le jour est *prâna*, le mangeur, le feu, et la nuit est *rayi*, nourriture. Ils dissipent, rejettent, épuisent le *prâna*,

l'essence du jour, ils l'éloignent en le séparant d'eux-mêmes. Qui ? Les sots qui, pendant le jour, s'unissent pour le plaisir à leur épouse. Ceci, par conséquent, est à interpréter comme une prohibition, et ce qui est dit ensuite à propos du moment favorable, exprimé sous forme de louange, est à interpréter comme une prescription formulée incidemment. Mais l'essentiel (comme sens du verset et comme réponse à la question initiale) est que Prajâpati que constituent le jour et la nuit se trouve comme essence de la nourriture dans la graine de blé, de riz, etc.

14. La nourriture, en vérité, est Prajâpati. De cela provient le sperme, de celui-ci naissent les créatures.

Sh. — Se modifiant ainsi graduellement, la nourriture est le maître des êtres produits. Comment ? D'elle provient, en vérité, le sperme, la semence virile, la cause des créatures ; de cette semence, déposée dans la femme, naissent les êtres qui viennent au monde, les hommes et les autres. Ceci résout la question posée au début. La réponse est donc : ces créatures naissent d'un couple qui, à l'origine est la Lune et le Soleil, pour aboutir à celui du jour et de la nuit, et au moyen de la nourriture, du sang et du sperme.

15. Ainsi, ceux qui suivent le vœu de Prajâpati produisent un couple. Le monde de Brahma appartient à ceux qui pratiquent l'ascèse, qui observent le *brahma-charya* ou conduite brahmanique et en qui réside la vérité.

Sh. — Les choses étant ainsi, les maîtres de maison — les particules *ha vai* soulignent un fait bien connu —, les maîtres de maison, disons-nous, qui obéissent au vœu de Prajâpati, qui approchent leur femme au moment propice, obtiennent dans ce monde-ci, comme fruit de leur (pieux) comportement, la procréation d'un couple, garçon et fille. Le fruit invisible obtenu par ceux qui font des actes méritoires, tels que des dons, et des sacrifices, est le *Brahma-loka*, exactement le monde de la Lune, propre à la voie des ancêtres, résultat de la conduite brahmanique consistant en ascèse, ablutions et autres rites. Ils sont chastes en dehors des moments favorables et la vérité, c'est-à-dire l'absence de mensonge, est en eux sans défaillance.

16. A ceux-là appartient le pur *Brahma-loka* et non à ceux en qui résident la duplicité, le mensonge et la dissimulation.

Telle est la première question dans la Prashna Upanishad de l'Atharva-Vêda.

Sh. — Quels sont ceux qui accèdent au pur (et véritable) monde de Brahma, indiqué par le Soleil, la voie du nord, l'essence de *prâna*, et non au *Brahma-loka* impur, le monde de la Lune, sujet à la croissance et à la corruption ? Ceux en qui ne résident pas de duplicité, comme c'est le cas des maîtres de maison que le commerce du monde, avec ses obligations, ses plaisirs et conflits incessants, oblige nécessairement à mentir, à se montrer autrement qu'ils ne sont. A ceux qui (ainsi) sont (dûment) qualifiés, les étudiants en Brahma, les anachorètes et mendiants, en qui, par manque de motif, il n'y a pas de tromperie, appartient le pur (et véritable) *Brahma-loka* selon les moyens (appropriés) de sa réalisation. C'est la voie de ceux qui combinent la connaissance avec les rites. Le monde de Brahma tel qu'il est décrit plus haut et indiqué par la Lune est le lot de ceux qui se limitent aux (seuls) rites.

Telle est la première question dans le commentaire de la Prashna Upanishad du vénérable Shankarâchârya, disciple du vénéré Govinda, instructeur des ascètes errants Paramahansa.

(*A suivre.*)

Traduit du sanscrit
et annoté par RENÉ ALLAR.

SUR LES TRACES DE MÂYÂ

Mâyâ n'est pas seulement l' « illusion universelle », elle est aussi le « jeu divin ». Elle est la grande théophanie, le « dévoilement » de Dieu (1) « en Lui-même et par Lui-même », comme diraient les Soufis (2). *Mâyâ* est comme un tissu magique dont la chaîne voile et dont la trame dévoile ; intermédiaire quasi insaisissable entre le fini et l'Infini — à notre point de vue de créatures tout au moins (3) — elle a toute la chatoyante anbiguïté qui convient à sa nature mi-cosmique, mi-divine.

La doctrine des Védantins est incontestablement la métaphysique par excellence ; elle transmet toutes les vérités essentielles, mais il se peut que celle des Soufis soit plus explicite sur un point, à savoir le « pourquoi » ou le « comment » de la projection du « jeu divin ». Les Hindous déclarent volontiers que *Mâyâ* est inexplicable ; les Musulmans, eux, insistent au contraire sur le « motif divin » de la création, c'est-à-dire que « J'étais un trésor caché, J'ai voulu être connu (4) et J'ai créé le monde » (5) : le monde est une « dimension » de l'infinitude de Dieu, s'il est permis de s'exprimer ainsi. En d'autres termes : si *Allâh* n'avait pas, parmi d'autres qualités, celle d' « extériorité » (*Ezh-Zhâhir*), Il ne serait pas Dieu ;

1. Dans les trois monothéismes sémitiques, le nom « Dieu » englobe nécessairement tout ce qui est propre au Principe, sans restriction aucune, bien que les exotérismes n'envisagent de toute évidence que l'aspect ontologique.
2. Il y a diverses expressions de ce genre. Selon le *Risâlat el-Ahadiyah*, « Il a mandé son ipséité par Lui-même de Lui-même vers Lui-même... »
3. Car en réalité, rien n'est en dehors de l'Infini.
4. Ou « J'ai voulu connaître », c'est-à-dire en mode distinctif et dans la relativité.
5. *Hadîth qudsi.*

ou encore : Lui seul a la capacité d'introduire la réalité dans le néant (1). Il est vrai que les qualités divines opposées — telles que l' « extériorité » et l '« intériorité », la « justice » et la « miséricorde », le « pardon » et la « vengeance » (2) — sont elles-mêmes déjà du domaine de *Mâyâ*, sans quoi il n'y aurait pas opposition, mais elles n'en expriment pas moins chacune un mystère de l'Essence ou du suprême Soi ; car tous les aspects divins, tant extrinsèques qu'intrinsèques, sont solidaires en vertu de l'unité de l'Essence.

Si le monde est nécessaire en vertu d'un mystère de l'infinitude divine — et il ne faut confondre, ni la perfection de nécessité avec de la contrainte, ni la perfection de liberté avec de l'arbitraire — l'Etre créateur est nécessaire avant le monde, et à plus forte raison : ce que le monde est à l'Etre, celui-ci l'est — *mutatis mutandis* — au suprême Non-Etre. *Mâyâ* n'englobe pas que la seule manifestation, elle s'affirme déjà *a fortiori* « à l'intérieur » du Principe ; le divin Principe, « voulant être connu » — ou « voulant connaître » — se penche vers le déploiement de son infinitude interne, déploiement d'abord potentiel et ensuite externe ou cosmique (3). Le rapport « Dieu-monde », « Créateur-créature », « Principe-manifestation », serait inconcevable s'il n'était préfiguré en Dieu, indépendamment de toute question de création.

Dire que *Mâyâ* est « inexplicable » ne signifie pas qu'il y ait là un problème insoluble ; la seule question insoluble est celle du « pourquoi » du Principe suprême, d'*Atmâ*, et elle est insoluble parce qu'elle est absurde, l'Absolu ne pouvant être expliqué par une relativité ; l'Absolu est, ou incompréhensible, ou éblouissant d'évidence. En revanche, la question du « pourquoi » de *Mâyâ* n'est pas dépourvue de sens, à con-

1. Une telle façon de s'exprimer peut paraître logiquement absurde, mais sa fonction intellectuelle et sa portée métaphysique — analogues à la notion tout aussi contradictoire du point géométrique — n'échappera pas à nos lecteurs habituels.
2. Mais non les qualités simples ou non complémentaires, telles que l' « unité », la « sainteté », la « sagesse », la « béatitude ». Ces qualités appartiennent à l'Essence, et c'est notre manière de les dissocier — et non leur nature intrinsèque — qui relève de *Mâyâ*. La « sagesse » est dans la « sainteté » et inversement, tandis que les qualités opposées telles que la « rigueur » et la « clémence » sont irréductibles et irréversibles.
3. En langage chrétien — nous ne disons pas « théologique » — on pourrait dire que le Père s'est engendré comme Fils afin que le Fils puisse se faire homme, ou afin que Dieu puisse se faire monde.

dition toutefois d'avoir en vue la pure causalité et non quelque motif anthropomorphiste ; la relativité a sa raison suffisante dans l'Absolu, elle est donc évidente en fonction de celui-ci, tout en restant problématique en elle-même. Nous pouvons comprendre pourquoi l'Absolu engendre nécessairement le relatif, mais il y a dans ce dernier quelque chose qui échappe à notre besoin de causalité, et c'est le « pourquoi » de telle ou telle accidence ; nous comprenons la théorie des possibilités, mais le choix, la disposition, la coïncidence des possibles nous demeurent mystérieux ; les choses sont obscures dans la mesure même où elles appartiennent à la relativité, et s'il pouvait y avoir une relativité pure, elle serait pure obscurité et inintelligibilité. Mais notre incompréhension même est ici une sorte de compréhension : si nous ne comprenons pas, c'est qu'il y a dans l'Univers nécessairement une marge pour le gratuit et l'inexplicable, laquelle manifeste à sa façon la liberté divine. Ou encore : si nous partons de l'idée que l'Absolu — et l'Absolu seul — est le parfaitement intelligible et l'inconditionnellement évident, nous pouvons penser, corrélativement, que le relatif est l'inintelligible, l'équivoque, le douteux ; c'est là le point de vue des Védantins. *Mâyâ* n'est autre que la relativité, et celle-ci est à certains égards plus « mystérieuse » que l'Absolu ; mais le « mystère » indique alors quelque chose d'indirect, de négatif et de chaotique. En somme, les Hindous insistent sur cet aspect d'arbitraire et d'indéfinité dans la mesure même où ils fixent leur regard sur la « surabondance de clarté » — comme dirait saint Thomas — de la Réalité pure.

C'est de ce côté inintelligible — et en un sens « absurde » — de *Mâyâ* ou de *Prakriti* (1) que provient pour une large part cet élément perturbateur qui s'insinue dans nos cristallisations mentales dès qu'elles s'éloignent de leur fonction normale, qui est indicative et non exhaustive ; parler d'une adéquation absolue de notre pensée au Réel est une contradic-

1. Nous ne disons pas que ces deux notions sont synonymes, mais notre juxtaposition signifie que *Prakriti*, la « Substance » ontologique, est la « féminité » divine de *Mâyâ*. L'aspect « masculin » est donné par les Noms divins qui, en tant que *Purusha*, déterminent et « fertilisent » la Substance, en collaboration avec les trois tendances fondamentales incluses en elle (les *gunas* : *sattwa*, *rajas*, *tamas*).

tion dans les termes, puisque notre pensée n'est pas le Réel et que le sens de l'équation est précisément cet écart ou cette différence. En conclure que la vérité totale nous est inaccessible, est une erreur plus grande encore, et d'ailleurs solidaire de la précédente par la confusion entre la connaissance directe et la pensée ; si le fait que nous pouvons avoir une notion parfaitement adéquate d'un arbre ne saurait signifier que notre pensée s'identifie à cet arbre, le fait contraire que notre équation n'est pas une identité ne signifie pas davantage que nous ne pouvons connaître l'arbre en aucune manière. Quoi qu'il en soit, le désir d'enfermer la Réalité universelle dans une « explication » exclusive et exhaustive entraîne un déséquilibre permanent dû aux interférences de *Mâyâ*, et c'est d'ailleurs de ce déséquilibre et de cette inquiétude que vit la philosophie moderne ; mais cet aspect d'inintelligibilité — ou ce quelque chose d'« irrationnel » — de *Mâyâ*, cet élément insaisissable et en quelque sorte « moqueur » qui condamne la « philosophie selon la chair » (saint Paul) à un cercle vicieux et finalement au suicide, résulte en dernière analyse de la transcendance du Principe, laquelle ne se laisse pas plus enfermer dans des ratiocinations aveugles que nos facultés sensorielles ne se laissent percevoir par nos sens ; nous disons « enfermer », car la valeur « indicative » des opérations logiques bien fondées n'est pas en cause.

Ce qui nous a permis de parler d'un aspect d'« absurdité » de *Mâyâ* est qu'il y a dans la relativité quelque chose de forcément contradictoire, qui se révèle par exemple par la pluralité de l'*ego* — logiquement pourtant unique — ou par l'illimitation inimaginable, mais indéniable, de l'espace, du temps, du nombre, de la diversité, de la matière. Par rapport aux perfections toujours précaires du monde, la Personne divine possède certes suréminemment toutes les perfections dont le monde nous offre les traces, mais au point de vue de son Essence surontologique, on ne saurait affirmer que la restriction ontologique possède la perfection de pure absoluité (1), ni que l'opposition de certains Noms divins ne comporte aucune sorte de contradiction ; il n'en est pas moins

1. L'adjectif « pur » ne constitue pas ici un pléonasme, étant donné la nation du « relativement absolu » qui, pour nous, est de la plus haute importance métaphysique et même simplement logique.

impossible de parler d'« absurdité » au delà de la manifestation, donc en ce qui concerne le Dieu créateur en tant que tel, et distingué de la Divinité suprême par l'effet de *Mâyâ*, qui prend ici son essor. Ajoutons que l'opposition des Noms divins disparaît dans leurs racines ineffables : au niveau de l'Etre, il y a bien opposition entre le « pardon » et la « vengeance », mais au delà de ce niveau ces mêmes Noms s'unissent dans leur Essence commune ; il y a « dilatation », si l'on peut dire, mais non « abolition ».

Nous avons mentionné le « Dieu créateur » en ajoutant « en tant que tel » : cette précision préventive est loin d'être superflue, car qui dit « Etre » — si ce n'est dans une intention de définition distinctive — dit implicitement « Non-Etre » ou « Sur-Etre » ; il y a là de très graves nuances à observer, car on ne peut parler de Dieu de n'importe quelle manière. L'Etre défini comme tel n'est pas le Sur-Etre ou le suprême Soi, mais « Dieu » est toujours « Dieu » — sauf réserve métaphysique expresse — c'est-à-dire qu'il y a en lui des aspects, mais non des compartiments, et que ces aspects restent toujours solidaires de toute la Divinité.

La distinction, en Dieu, d'une Essence transontologique et transpersonnelle d'une part et d'une « autodétermination » déjà relative d'autre part — cette dernière étant l'Etre ou la Personne (1) — marque toute la différence entre la perspective strictement métaphysique ou sapientielle et les théologies cataphatiques et ontologistes, dans la mesure où elles sont explicites. Rappelons ici que l'Intellect — qui précisément nous rend évidentes l'absoluité du Soi et la relativité des « objectivations » — n'est « humain » qu'en tant qu'il nous est accessible, mais non en lui-même ; il est essentiellement *increatus et increabile* (Eckhart), bien qu'« accidentellement » créé en vertu de sa réverbération dans le macrocosme et dans les microcosmes ; géométriquement parlant, l'Intellect est un rayon plutôt qu'un cercle, il « émane » de Dieu avant de le « refléter ». « *Allâh* n'est connu que de Lui seul, » disent

1. On trouve chez Maître Eckhart, Silésius, Omar Khayyam et d'autres des expressions qui semblent faire dépendre l'« existence » de Dieu de celle de l'homme, et qui en réalité signifient que l'Intellect pénètre jusque dans les « profondeurs de Dieu », qu'il peut donc dépasser le niveau de réalité du Principe ontologique.

les Soufis, ce qui, tout en paraissant exclure l'homme de la connaissance directe et totale, énonce en réalité la divinité essentielle et mystérieuse de l'Intellect pur ; de telles formules ne sont pleinement compréhensibles qu'à la lumière de ce *hadîth* souvent cité : « Qui connaît son âme, connaît son Seigneur. »

(*A suivre*)

FRITHJOF SCHUON.

LE LIVRE DE LA VOIE ET DE LA VERTU TAO TE KING [1]

(suite)

CHAPITRE XV

VERTU MANIFESTE

Dans l'Antiquité, les plus hauts représentants de la Tradition
Maîtres inégalés dans l'art de la vie,
Etaient subtils, sublimes, admirables, pénétrants,
D'une profondeur insondable et indicible.
Rien de plus haut qu'une montagne,
Rien de plus profond qu'une source.
Faute de mieux les présenter (dans leurs qualités essentielles)
Nous nous efforcerons d'en donner l'aspect extérieur.
A brief parler et sans faire long compte.
Ils étaient prudents et avisés,
Comme au passage à gué d'un fleuve en hiver ;
Circonspects et vigilants,
Comme par crainte de tous leurs voisins à la ronde ;
Graves et réservés comme des invités ;
Froids et débonnaires comme de la glace en train de fondre ;
Simples et naturels comme du bois brut ;
Vides et ouverts d'en haut comme une vallée ;
Troubles et opaques comme une eau limoneuse.
Grandeur solitaire, obscure et sans écho.
Qui peut éclaircir lentement par le repos
Ce qui est agité, trouble et opaque (2) ?
Le cœur et les pensées.

1. Cf. E. T. nos de mai-juin, juillet-août, sept-oct. 1960 et mars-avril 1961.
2. Le travail de la pensée ressemble au forage d'un puits, l'eau, d'abord trouble, se clarifie peu à peu.

Qui peut animer par un long entraînement
Ce qui est inerte, immobile et bouché (1) ?
Les sept ouvertures du cœur et les neufs canaux intérieurs (2).
Celui qui prend cette voie ne peut être plein et encombré (3).
Ce qui est plein ne peut plus recevoir et déborde,
Ce qui est vide aspire les êtres.
Ainsi, libre et débarrassé,
Il peut rester obscur et en retrait.
N'ayant plus rien à reprendre ou renouveler.
Il s'agit non de se mortifier mais de se vivifier,
Non de s'émacier mais de s'entraîner.

CHAPITRE XVI

RETOUR A LA RACINE

Atteindre le vide suprême (vacuité continue et lumineuse).
Garder ferme le repos pur et simple (4).
Vide on connaît l'essence du plein.
En repos on devient le régulateur du mouvement.
Pour tous les êtres qui paraissent sur la scène du monde,
Sortant ensemble, tous à la fois, de l'informel.
J'observe le retour final (au vide et au repos)
Après mille changements et mille transformations.
L'existence déplace, la vie développe.
(Rangés par ordre et classe) les dix mille être ont beau pulluler,
Epandus dans le courant des formes,
Tous retournent et reviennent à leur racine (commune) (5).
Les feuilles en tombant retournent à la racine de l'arbre.
Retourner et revenir à la racine, c'est entrer dans le repos ;
Le mouvement sépare, le repos relie,

1. C'est lorsque la cloche a été frappée lentement et longtemps qu'elle rend ses sons les plus puissants.
2. Lorsque les sept ouvertures du cœur sont toutes ouvertes, chaque ouverture devient brillante et lumineuse. Alors, le soleil et la lune de l'esprit versent leur splendeur sur le vestibule d'or (Sin Yn. Chang).
3. Tout ce qui est vide en nous, c'est ce qui fonctionne et qui aspire. En se faisant vide, on aspire et on anime (P. Claudel).
4. Tout ce qui a forme sort du vide, tout mouvement sort du repos (Wang-Pi).
5. Tout producteur engendre un produit qui finit par faire retour au sein du producteur (Proclus).

Autrement dit, rendre son mandat
Et retour au destin (l'ordre du Ciel).
Ce que Ciel confère, c'est la destinée,
Ce que les êtres reçoivent, c'est leur nature individuelle.
Le retour au destin, c'est la loi immuable (pivot de la Voie) (1).
La vie et la mort, l'aller et le retour,
Loi immuable de la continuité des êtres.
Connaître la loi immuable, c'est tout comprendre,
S'identifier mystérieusement, profondément à l'univers,
L'ignorer fait agir au hasard et attire infortune.
On ne viole pas les forces, le plus souvent contraires,
Qui se manifestent dans les interstices des grandes lois.
Connaître la loi immuable fait tout contenir et embrasser ;
Le cœur ouvert comme un grand vide ;
Contenant et embrassant tout, on est juste (dux *et* vir).
Droit au milieu sans pencher d'aucun côté.
Juste on devient Roi (va et vient, relais de l'univers) ;
Etat d'universalité et d'ubiquité ;
Roi on passe au Ciel (seul et unique, net et entier) ;
Le Ciel est l'ancêtre (recteur) *des dix mille êtres ;*
Le Roi la souche à laquelle se rattachent tous les états ;
Du ciel on passe dans la Voie (tout et un, un en tout) (2) ;
Porté par le grand souffle de l'univers ;
Dans la Voie on se tient à jamais (3)
Au-dessus de toute limitation, immuable et sans mélange.
On disparaît sans même laisser de souffle des ossements (4).
Seul et debout entre le Ciel et la Terre.

XXI

CŒUR DU VIDE

Les faces multiples de la grande vertu abyssale,
L'efficace, perfection dynamique seconde,
(Dans leur extension indéfinie) ne sont que des projections

1. Tout est déterminé par la destinée (Héraclite).
2. Celui qui suit le Ciel nage dans la Voie (Wang-Pi). Cp. Amiral R. **Byrd**, *Seul* p. 100 : En paix avec moi-même et avec mon milieu, j'ai **l'illusion de** nager harmonieusement dans le grand courant du cosmos.
3. Retour à son premier état et au sein de Dieu (Scott Erigène).
4. Jusqu'à la mort (et après) pas de danger.

Et des reflets (indéfiniment variés) de la Voie (1).
Tout est Voie comme toute eau est eau.
La Voie envisagée comme chose est indéterminée, inconditionnée
(Indifférence et indifférenciation totale)
C'est une eau sans source ni confluent.
Inconditionnée et indéterminée.
En elle sont les symboles exemplaires (archétypes de toutes choses).
Dans le Ciel s'achève le symbole,
Dans la Terre s'achève la forme (YK).
Indéterminée et inconditionnée,
En elle sont les êtres (en puissance).
Les êtres naissent d'abord en haut,
Puis se transforment en objets terrestres (YK).
Cachée, obscure,
En elle est l'essence (lumière rectrice et irradiante),
Et la substance, sa manifestation,
Cette essence (pure réalité) est très vraie.
Comme la cause efficiente de tout.
En elle enfin est la certitude (fondement suprême des essences).
Sans diversité ni altérité.
Depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours.
(Le voile qui cache) son nom n'a pas été ôté.
Au faîte de la réalité, on ne peut lui donner de nom,
Sans nom est son nom (et ce nom ne passe pas).
(Car du haut de son siège transcendant et polaire)
Elle garde, contrôle et tamise toutes ses possibilités (3).
Manifestation et harmonie essentielle de la Voie.
Comment sais-je qu'il en est ainsi
De toutes les formes de possibilités ?
Et partant du non-être, commencement des dix mille êtres.
Par cela.
L'Identité suprême.

1. Les reflets de la perfection contenue dans son entité abyssale (Scot Erigène).
2. Tout ce qu'il y a de réel dans le monde sensible n'est qu'une floraison du *logos* (*Tao*, la Voie) et des causes primordiales (*Yn* et *Yang*) (Plotin).
3. L'absolu, limite universelle est en elle et elle est en tout. Tout est dans tout (Anaxagore).

XXV

IMAGE DU MYSTÈRE

Une chose vague de formation indistincte
Se manifeste (source inconnue et cachée)
Bien avant la naissance du Ciel et de la Terre.
Le Ciel et la Terre furent produits en son sein.
Silencieuse, vacante,
Se tenant seule sans changer (1) ;
Au delà de la limite des êtres, étant leur pivot ;
Circulant partout sans danger ;
En haut, elle pénètre les neuf Cieux,
En bas, les neuf plages (sources jaunes comprises):
On peut l'envisager comme la mère des dix mille êtres.
Source de tout mouvement et de toute stabilité.
Ne lui connaissant pas de nom propre,
Je la désigne par le caractère Tao, *la Voie.*
Tout Yn, *tout* Yang, *c'est là le Tao (YK).*
Forcé de la dénommer, je dirai grande,
Haute et sans limite.
Grand implique aller,
Aller implique éloignement,
Eloignement implique retour.
Rythme en spirale de la Voie.
Ainsi, la Voie est grande,
Le Ciel est grand,
La Terre est grande,
Le Roi aussi est grand.
Et porté à la contemplation et à l'union (YK)
Dans l'univers (en son milieu)
Il y a quatre grandeurs insignes,
Dont le Roi (seul visible) fait partie intégrante.
Et là où est le Roi (pontif) pousse l'arbre de vie (G).
L'Homme se règle sur la Terre (son théâtre) ;
Lieu dont la scène est partout ;
La Terre sur le Ciel (son dôme) ;

1. Il est une chose infinie, puissance absolue, unique en soi et par soi (Anaxagore). Selon la cosmologie summérienne, la mer primordiale produit la montagne cosmique composée du Ciel et de la Terre encore mélangés et réunis.

Chiffre dont la clef est dans tout ;
Le Ciel sur la Voie (son pivot) ;
Point d'en haut ;
La Voie sur elle-même (son aséité).
Réalité immuable.

Traduit du chinois et annoté
par Jacques Lionnet.

LE LIVRE DE L'EXTINCTION DANS LA CONTEMPLATION

(Kitâbu-l-Fanâ'i fi-l-Muchâhadah)

(suite et fin)

Allah a dit : « Ceux-là, Il a inscrit dans leurs cœurs la Foi (*al-Imân*) » (Cor. *58*, *22*) (53 *bis*). Mais le cœur a deux « faces » (54) : l'une extérieure, l'autre intérieure. La face intérieure ne comporte pas l' « effacement » (*al-mahw*), elle est pure et sûre « fermeté » (*ithbât*). La face extérieure, par contre, comporte l'effacement : c'est proprement « la Tablette de l'Effacement et de l'Etablissement » (*Lawhu-l-Mahwi wa-l-Ithbât*) ; un temps, Allah y établit une certaine chose, ensuite « Il efface ce qu'Il veut, et établit (une autre chose qu'Il veut), et chez Lui se trouve la Mère du Livre (*Ummu-l-Kitâb*) » (Cor. 13, 39) (55).

Si l'homme attaché au « Livre » avait la foi dans la totalité de son Livre, il ne s'égarerait jamais, mais lorsqu'il croit en

53 *bis*. Il s'agit d'après le contexte de ceux qui « croyant en Allah et au Jour Dernier, ne peuvent plus aimer leurs parents ou leurs amis si ceux-ci font opposition à Allah et à Son Envoyé ».

54. Il y a là une façon de considérer la constitution du cœur ; elle n'est pas la seule. Selon d'autres points de vue, les « faces » du cœur, peuvent être plus nombreuses (par exemple « six » selon le Cheikh al-Akbar lui-même dans les *Futûhât*, « cinq » chez Çadru-d-dîn al-Qûnâwî : *I'jâzu-l-Bayân*), et selon une autre qui correspond au point de vue le plus élevé, à l'état de réalisation le plus parfait, « le cœur est entièrement une Seule Face ».

55. On comprendra maintenant mieux la situation des diverses écoles théologiques sur la question du degré de stabilité de la Foi. L'Imâm Abû Hanifah avait affirmé que la Foi est égale en tous les croyants, et qu'elle n'est pas sujette à la croissance et à la décroissance. Il est évident qu'en partant ainsi Abû Hanifah parlait de la Foi « inscrite » sur la Face Intérieure du Cœur, et c'est sous ce rapport que sa doctrine est parfaitement exacte. C'est sous ce rapport également qu'il faut le comprendre lorsqu'il précise que les œuvres sont distinctes de la Foi. Mais quand on s'autorise de cette précision pour dire que le degré d'observance ou d'inobservance des œuvres prescrites n'influe pas sur la présence de la foi, d'une façon générale, dans l'âme de l'être, on néglige que les œuvres peuvent influer sur la situation de la foi inscrite sur la Face extérieure du Cœur. C'est pourquoi la doctrine d'Al-Ach'arî rétablit sous ce rapport la situation en enseignant que la foi croît et décroît en fonction des œuvres.

une partie du Livre et ne croit pas en l'autre partie, il est mécréant pour de vrai (*al-kâfiru haqqen*), car Allah a dit : « Ils disent : « Nous croyons en une partie du Livre et ne croyons pas en l'autre ! Et ils cherchent à se trouver une voie intermédiaire. Ceux-là sont les mécréants pour de vrai ». (Cor. 4, 150-151). Or « les mécréants d'entre les Gens du Livre... sont les pires créatures » (Cor. 98, 5). Sous le rapport qui nous intéresse ici, ces mécréants d'entre les Gens du Livre sont les « littéralistes » (*açhâbu-r-rusûm*) et la plupart des « gens de spéculation rationnelle » (*ahlu-n-nazhari-l-fikrî*) d'entre les philosophes et les théologiens, qui reconnaissent une partie seulement de ce que les Saints d'Allah (*Awliyâu-Llâh*) apportent en conséquence de ce qu'ils ont réalisé en fait de stases spirituelles (*mawâjîd*) et de secrets (*asrâr*) qu'ils ont contemplés et trouvés. Ce qui s'en accorde avec leurs propres opinions et connaissances, ces littéralistes et ces spéculatifs, l'acceptent comme vrai et ce qui ne s'en accorde pas, ils le repoussent et le contestent, en déclarant : « Ceci est faux en raison de son désaccord avec notre preuve à nous ! » Or il se peut que la « preuve » de ces pauvres ne jouisse pas de parfaites assises, alors qu'ils se l'imaginent parfaitement établie. Dans ces conditions ne vaudrait-il pas mieux s'abstenir de s'occuper de la parole en question et de la laisser à la responsabilité de son auteur, sans d'ailleurs que cela implique qu'on la reconnaisse comme vraie ? S'ils procédaient ainsi ils recueilleraient le fruit de la non-ingérence.

Moi, par Allah, je crains beaucoup pour ceux qui contredisent les Gens de notre Ordre (*at-Tâïfah*) ! L'un d'entre eux (vraisemblablement Ru'aïm) a dit : « Celui qui siège avec eux — c'est-à-dire avec les Connaissants des réalités essentielles d'entre les Soufis — et les contredit en quelque chose qu'ils ont réalisé sûrement *mimmâ yatahaqqaqûna bihi*, Allah lui enlève du cœur la lumière de la foi ! » L'un des gens de spéculation rationnelle qui avait des prétentions à la sagesse vint poser une question à l'un des *Muhaqqiqûn*. J'étais présent, et les disciples de celui-ci assis. Le *Muhaqqiq* commença à traiter de la question posée. Le dialecticien dit : « Ceci n'est pas une chose valable selon moi. Explique-moi, peut-être suis-je dans l'erreur ». Le *Muhaqqiq* vit que sa parole serait vaine et se tut, devant la contradiction et l'hostilité rencontrée,

car les êtres de cette condition n'acceptent pas des situations pareilles en raison de l'impolitesse ainsi que de la privation de barakah qui en résulte (56). — C'est ainsi que le Prophète — qu'Allah prie sur lui et le salue — dit à ses Compagnons qui se trouvaient chez lui, et entre lesquels venait de se produire une contestation : « Chez moi, la contestation est inadmissible ! » Une autre fois, il avait dit : « On me faisait voir la Nuit du Destin (*Laïlatu-l-Qadr*), mais à ce moment-là deux hommes se disputaient (à côté de moi), et la « Nuit » fut enlevée ». La voie de dévoilement et de contemplation n'admet pas qu'on contredise et réfute celui qui parle au nom de celle-ci. Un tel sacrilège se retourne contre le contestateur, alors que l'homme de réalisation reste heureux avec ce qu'il connaît. — Un des disciples de ce cheikh se releva et dit à l'importun : « Le point dont parlait notre maître d'une façon si claire est certain, même si je ne puis en donner moi-même l'explication ». Le juriste (*al-faqîh*) répliqua : « Une bonne parole, exprimée dans une bonne forme, les intelligences peuvent la recevoir dès le premier moment. Si, quand on l'examine avec la pierre de touche de la logique, et qu'on la sonde avec les preuves existantes, elle s'en va sans consistance, c'est qu'elle est purement fausse, comme cette question qu'a exposée notre maître tout à l'heure ». Le cheikh ne parla plus de cette question, le spéculatif n'ayant pas compris ce qu'il avait formulé et ce que sa langue avait exprimé. Ce fut pour le *Muhaqqiq* une instruction au sujet de ce qu'il y avait dans l'âme de ce spéculatif, et il vit qu'il convenait de s'abstenir de parler avec lui de ce genre de choses.

Ensuite, sache que la Foi (*al-Imân*) appuyée sur les

56. La *barakah* est au sens général un « influx subtil de prospérité » qui peut provenir du « ciel » ou de la « terre ». Cf. Cor. 7, 96 : « ... Des *barakât* venant du Ciel et de la Terre ». Dans un sens plus précis, c'est une influence bénéfique que des êtres spirituels, ou des lieux et des objets sacrés, ou encore des rites et des circonstances traditionnelles, peuvent attirer et répandre d'une façon naturelle par affinité. La présence des influences spirituelles favorise une prospérité d'état correspondant, chez tous ceux qui en sont réceptifs ; mais l'immixtion de quelque élément hétérogène ou hostile peut contrecarrer cependant leurs effets normaux. C'est évidemment le cas évoqué dans notre texte. Il n'est pas opportun de traiter ici d'un autre sens plus technique de ce terme, comme par exemple celui d'« influence spirituelle d'initiation », où cependant il y aurait à faire encore quelque distinction.

œuvres vertueuses se tient dans la Main de la Présence Très-Sainte (*al-Hadratu-l-Muqaddasah*), et pendant qu'elle s'y applique à sa tâche (*inda iqâmati-hi fihâ*), elle voit jaillir entre les Doigts de cette Main les rivières des sciences et des connaissances, des règles de sagesse et des secrets, et elle voit ce que détient cette Main pour les compagnons des stations initiatiques mohammadiennes. C'est de là que se nourrit la spiritualité (*rûhâniyyah*) du résident au niveau de cette Présence qui est une des quatre Présences fondamentales, car les résidents des différentes Présences sont tous associés (quoiqu'à des degrés différents) à cette Station Sanctissime (à laquelle ils puisent les grâces correspondantes).

La Ire est la susmentionnée Présence de l'Application à la Tâche (*Hadratu-l-Iqâmah*) ;

La IIe est la Présence de la Lumière (*Hadratu-l-Nûr*) ;

La IIIe est la Présence de l'Intellect (*Hadratu-l-Aql*) ;

La IVe est la Présence de l'Homme (*Hadratu-l-Insân*) qui est la plus complète sous le rapport existenciel (*wujûdan*) (57).

Quand le serviteur accède à la *Hadratu-l-Iqâmah*, il boit à

57. Il s'agit en effet de la Dignité de l'Homme Universel (*al-Insân al-Kâmil*) dans lequel sont réalisés tous les degrés existenciels, et qui est, de ce fait, la Forme intelligible de la Réalité universelle.

Il y a diverses hiérarchies de *Hadarât* selon les points de vue et sous les rapports que l'on adopte, et on trouve chez le Cheikh al-Akbar lui-même plusieurs autres de ces hiérarchies. Celle qui est énoncée ici semble être constituée en fonction du rôle de la Foi et des Œuvres.

La 1re *Hadrah* correspond plus particulièrement à la notion d'*al-Islâm*, la Soumission à Allah selon les prescriptions légales, ce qui est en ordre ascendant le premier degré du *Dîn* ; *al-Imân*, la Foi, tout en étant nécessaire, n'y est toutefois pas envisagée explicitement.

La 2e *Hadrah* est plus particulièrement en rapport avec les vertus de la Foi, *al-Imân*, deuxième degré du *Dîn*, dont la substantialité est définie dès le début come une « lumière de grâce » ; c'est en ce sens qu'on parle de la « lumière de la Foi » (*nûru-l-imân*). Ici, il s'agit en outre de l'illumination dérivant de la Foi active développée par les Œuvres.

La 3e *Hadrah* et la 4e correspondraient alors au troisième degré du Dîn qui est *al-Ihsân*, la Vertu Parfaite dans l'accomplissement des Œuvres et de la Foi ; ce qui est remarquable, c'est qu'on distingue deux degrés de l'*Ihsân*, dont il sera d'ailleurs question plus loin et qui peuvent être mis chacun en relation avec une des deux dernières des 4 *Hadarât* : le premier *Ihsân* est un effort de conception (= « d'adorer Allah *comme si* on Le voyait ») ; et en tant que tel, il peut être rapporté à l'Intellect qui caractérise la troisième *Hadrah* ; le deuxième *Ihsân*, dégagé selon le point de vue des Gens des Significations Subtiles (*Ahlu-l-Ichârât*), et qu'on retrouvera expliqué clairement plus loin dans le texte, implique une pure « extinction » de l'être contingent et la « permanence » de l'Etre Absolu, état essentiel de l'Homme Universel qui est la forme synthétique de toute Vérité.

la rivière de la Permanence (*nahru-d-Daîmûmiyyah*) (58), et la résidence à cette « présence » lui confère le maqâm de la « crainte du Seigneur » (*al-Khachiyatu-r-rabbâniyyah*, la crainte sous le rapport spécial du nom divin « le Seigneur », *ar-Rabb*), et de la « Satisfaction divine » (*ar-Ridâu-l-ilâhî*) (59), car pour ce qui est du maqâm de la « crainte du Dieu » (*al-Khachiyatu-l-ilâhiyyah*, sous le rapport du nom suprême « Allah »), celui-ci lui résulte d'une autre « présence », différente de celle dont il est question ici, et qui sera traitée parmi les Demeures Initiatiques (*al-Manâzil*, sing. *al-Manzîl*) exposées dans nos « Révélations de la Mecque » (*al-Futûhâtu-l-Makkiyyah*). Nous y parlerons également de la « crainte du Soi » (*Khachiyatu-l-Huwwiyyah*, sous le rapport du Pronom divin *Huwa* = Lui), dont nous ne pouvons traiter ici (60).

58. Ces notions peuvent s'expliquer de la façon suivante. *Al-iqâmah* est la présence à la tâche prescrite et l'accomplissement des œuvres selon toutes leurs conditions. Par un développement de perfection, *al-iqâmah* se complète par *al-idâmah* = « la perpétuation » de l'orientation fondamentale même en dehors des formes prescrites pour les œuvres déterminées. C'est ainsi que dans la Prière légale (*aç-çalâh*), il y a aussi bien *iqâmah* que *idâmah*, mais cette dernière s'affirme encore après la « salutation » finale par laquelle le vrai adorateur, à la différence du commun des fidèles, ne sort pas de l'état intérieur de prière pour revenir au monde, mais se maintient dans l'essence de la prière perpétuelle ; il salue seulement, à droite et à gauche, les mondes supérieur et inférieur qui l'appellent à leurs délices ou jouissances, sans s'y arrêter. Le terme *daîmûmiyyah* qui est de la même racine que *idâmah* semble pouvoir se rattacher à cette idée. Quant à la notion de « rivière » (*nahr*) de la Permanence, elle semble avoir un rapport avec les rivières de l'Eden dont parle un passage coranique que nous allons citer dans la note suivante.

59. Toutes ces notions, avec leurs relations d'ensemble, se trouvent plus spécialement contenues dans ce passage de la Sourate *Al-Bayyinah* (Cor. 98, 7-8) : « Ceux qui *croient* et font les *œuvres pures* sont les meilleures créatures. Leur rétribution, chez leur Seigneur, ce sont les Jardins de l'Eden sous lesquels coulent les *rivières* (*anhâr*) ; ils y resteront *perpétuellement*. *Allah est satisfait d'eux*, et *eux de Lui*. C'est cela qu'aura celui qui *craint son Seigneur* ». A l'occasion, on peut remarquer que notre traité a employé d'un bout à l'autre toutes les idées et les termes mêmes de cette courte sourate : la *bayyinah* (qui fournit du reste le titre de la sourate), définie comme un « envoyé de la part d'Allah », « les Feuillets purs et les Livres Droits » « l'Adoration de la Religion Pure », les *Hunafâ* (sing. *Hanîf*), « l'Accomplissement de la Prière et des autres œuvres », « ceux qui sont mécréants des Gens du Livre... », « ceux qui croient et font les œuvres, ... etc ».

60. La partie des *Futûhât* qui traite des *Manâzil* s'étend sur 114 chapitres (de 270 à 383). Les points sur lesquels on y fait ici le renvoi ne se trouvent pas traités comme des sujets distincts, mais sont diffus dans des développements d'aspect fort varié. Lorsque l'auteur y touche, il le fait dans des perspectives tellement différentes que si on voulait évoquer ici les passages correspondants, notre annotation s'alourdirait trop, alors que notre présent traité n'exige vraiment pas un tel effort : l'auteur ne fait ici qu'une simple mention d'idées par seul scrupule logique.

La Demeure initiatique (61) dont nous avons parlé dans le présent écrit inclut les « Demeures de l'Extinction et du Lever des Soleils » (*Manâzilu-l-Fanâ'i wa Tulû'i-ch-Chumûs*) (62) : c'est à cette Demeure que correspond le degré de l'*Ihsân* (l'Accomplissement parfait de l'adoration). Il s'agit de l'*Ihsân* par lequel « Lui te voit » (*yarâ-k*, 2e *Ihsân*) non de celui par lequel « tu Le vois » (*tarâ-H*, 1er *Ihsân*) (63). L'Ange Gabriel — sur lui le salut — avait demandé au Prophète — qu'Allah prie sur lui le salut : « Qu'est-ce que l'*Ihsân* ? » Il répondit : « Que tu adores (ou serves) Allah comme si tu Le voyais (1er *Ihsân* dont il ne sera question ici) ; car si tu ne Le vois pas, Lui te voit (*fa-in lam takun tarâ-H, fa-inna-Hu yarâ-k*, 2e *Ihsân* qu'il s'agira seulement d'interpréter d'une façon spéciale :) cette dernière phrase comporte une acception à l'intention des Gens qui saisissent les significations subtiles (*Ahlu-l-Ichârât*), car découpée ainsi : *fa-in lam takun : tarâ-H*, elle signifie : « si tu n'es pas : tu Le vois (effectivement) » (64), ce qui revient au sens : « Sa vision n'a lieu que par ton extinction à toi-même » (65).

L'*alif* du mot *tarâ-H* (représenté dans la transcription par le seul accent circonflexe) a été maintenu (car, la phrase découpée comme on le propose, on devrait avoir, compte tenu de la règle de l'attraction modale, *tara-H*, sans l'*alif*), afin que la vision (*ar-ru'yah*) s'appuie sur lui : si l'*alif* avait

61. Selon la définition du Cheikh al-Akbar (*Futûhât*, ch. 271), le terme « demeure » (*manzil*) désigne la station (*maqâm*) dans laquelle Dieu (*al-Haqq*) descend (*yanzilu*) vers toi, ou dans laquelle tu L'abordes (*tanzilu 'alai-Hi*) ».

62. La raison de cette terminologie peut être trouvée dans la deuxième phrase du traité proprement dit (après le prologue) où l'auteur parle du « Lever du Soleil de la Preuve décisive pour la véritable Vision », consécutivement à l'« Extinction de ce qui n'a pas été, et en raison de la Permanence de ce qui n'a jamais cessé ».

63. Les mots entre parenthèses sont une précision nécessaire afin d'éviter la confusion avec une signification différente de la même expression à la fin de cet alinéa. Cf. la note 64.

64. Le mot entre parenthèses est mis pour éviter la confusion avec la signification différente de *tarâ-H* dans le 1er *Ihsân*. Cf. la note 63. Ainsi, le 2e *Ihsân* lui-même est ramené à une « vision du serviteur », si l'on peut encore s'exprimer ainsi, mais comme ici il s'agit d'une « vision » réelle et accomplie il diffère radicalement du 1er *Ihsân* qui était simple « similitude » (: « *comme si* tu Le voyais »).

65. Pour donner un sens utile au reste de la phrase : *fa-inna-Hu yarâ-k*, et compte tenu de la conséquence qu'implique la conjonction *fa*, l'ensemble pourrait être rendu ainsi : « Si tu n'es pas, tu Le vois, alors, en vérité, c'est Lui qui te voit ». D'où il apparaîtrait que dans le 2e *Ihsân* les deux « visions » sont simultanées, coïncident et se convertissent l'une dans l'autre.

été retranché, la « vision » n'aurait pas été possible, car la lettre *hâ* (= *H* de *tarâ-H*) est un symbole de ce qui est « *absent* » (*kinâyatun' ani-l-ghâib*) (66), et l'absent n'est pas vu : en retranchant l'*alif*, on devrait « voir sans vision », ce qui est une idée contradictoire. Telle est la raison de son maintien (67).

Quant à la sagesse qui a présidé à la présence du *hâ* dans *tarâ-H* (car la phrase aurait pu être : *fa-in lam takun* : *tarâ* = « si tu n'es pas : tu vois »), c'est qu'on voulait signifier : « Lorsque tu vois » par l'existence de l'*alif*, tu ne peux dire : « J'ai enveloppé (tout) (*ahattu*) ! », car Allah est trop majestueux et trop glorieux pour être « enveloppé » ; alors le *H* (= Lui), qui est pronom de ce qui t'échappe (ou de ce qui reste « absent » pour toi) en fait de Réalité du Vrai, lors de la Vision, se tient là pour te prouver l'irréalité de l'Enveloppement (*al-Ihâtah*) (68).

C'est Allah qui est le Guide. Pas de Seigneur autre que Lui. Ici finit ce qui nous fut destiné à rapporter au sujet de cette Demeure initiatique (69).

Le Livre est fini dans la louange du Roi Donateur.

LE CHEIKH AL-AKBAR MUHYU-D-DÎN IBN ARABÎ.

Traduction et notes de M. VÂLSAN.

66. Ce *hâ* est en effet le pronom de la 3e personne, qui est grammaticalement la personne « absente ».

67. On pourrait faire encore une remarque : l'*alif* se trouvant de toute façon dans *yarâ-k* = « Il te voit », il apparaît comme l'« instrument » et le « lieu » de la vision réciproque ; mais cela se situant à un degré où l'être distinctif n'existe plus (= *lam takun*), et dans un état où la connaissance ne comporte plus un sujet et un objet, il s'agit en réalité d'une Vision unique et immédiate qui se confond avec la Lumière de l'Etre Pur immuablement identique à Soi-même de toute éternité. Cette interprétation rejoint celle suggérée plus haut à propos de la valeur de *fa*.

68. Tandis que l'*alif* est un symbole de l'Unité de l'Etre de et Son Identité, le *Hâ* est le symbole de l'Infinité Absolue (il s'agit d'une de ses significations, car, quand on se place à d'autres points de vue, le *hâ*, aussi bien que l'*alif* lui-même, peuvent avoir d'autres significations).

69. Cette phrase ne se trouve pas dans les mss. de Paris et de Manchester. A la place de celle-ci et de la précédente, l'édition de Hyderabad porte : « C'est Allah qui dit la vérité et qui guide sur la Voie ». — La phrase qui suit manque dans le ms. de Paris et d'Uppsala.

LES LIVRES

Sous le titre *Sources Orientales* vient de commencer la publication d'une collection nouvelle, animée par quelques orientalistes de la Recherche Scientifique et des Hautes Etudes, qui se sont proposés de publier des textes provenant de traditions diverses, mais intéressant un même sujet. Quatre volumes sont déjà parus, consacrés chacun à un même phénomène religieux, *La Naissance du Monde*, *Les songes et leur interprétation*, *Les Pélerinages* et *le Jugement des Morts*. D'autres suivront et l'on a déjà annoncé *Les Danses Sacrées* et *Les Oracles*. L'originalité de ces livres consiste à offrir au lecteur un ensemble de documents susceptibles de s'éclairer mutuellement, bien que les auteurs se défendent de tout « comparatisme » et sans qu'ils aient tenté de faire une synthèse, discrétion louable car toute tentative de ce genre, qui ne part que des faits, risque de laisser de côté le principal.

Cependant à la fin du premier volume, le plus intéressant, consacré à la *Naissance du Monde*, M. Mircea Eliade a esquissé un coup d'œil général sur la structure et la Fonction du Mythe Cosmogonique, qui est tout de même un essai d'interprétation. Il passe en revue plusieurs symboles qui interviennent dans tout mythe de la naissance du monde. Tout dépend du vocabulaire ou de la science qui sert de support expressif à la conception cosmogonique. Si l'on emploie le symbolisme géométrique des directions de l'espace, le symbole primordial est celui du centre. Si l'on utilise le vocabulaire de la biologie, le symbolisme est celui, soit de la fleur, soit de l'œuf, fleur de lotus ou de rose, soit de l'œuf du monde ou embryon d'or. Si l'on emploie un symbolisme rituel d'action, le symbolisme utilisé est celui du sacrifice impliquant l'idée de mort et de résurrection. Le symbolisme de la naissance implique également celui de la sexualité et de la dualité. Enfin, si l'on emploie le symbolisme de l'alchimie des éléments, on rencontre généralement l'eau comme élément primordial.

Les points de vue divers auxquels ces mythes se placent ne sont pas bien entendu incompabibles, puisqu'ils correspondent à des possibilités. D'ailleurs quelques traditions empruntent plusieurs de ces thèmes. Plus le sujet affleure la métaphysique et plus l'utilisation des textes exige de connaissance préalable. Les livres consacrés à des rites très extérieurs, pélerinages, danses ou masques rituels présentent moins de danger dans l'erreur possible d'interprétation. La même difficulté de rencontre dans la lecture du livre sur le *Jugement des Morts* qui aborde forcément les états posthumes, sujet redoutable en soi. Les deux pages consacrés au Jugement des Morts dans l'Islam, vu par les théologiens, paraissent bien sommaires. Mais il y a dans cette collection une attitude louable, des textes encore jamais réunis et difficilement abordables par les non-spécialistes. C'est une preuve nouvelle d'un retour aux sources, qui admet la valeur

des mythes d'origine, sinon dans leur valeur profonde, du moins dans leur réalité rituelle. Et chacun peut les interpréter suivant ses propres lumières.

Luc BENOIST.

Comprendre l'Islam, par Frithjof Schuon (NRF Gallimard, Paris). Ce nouveau livre de Frithjof Schuon fait apparaître avec une remarquable clarté, d'une part l'évidence interne de l'Islam, et partant sa force d'attraction et de cohésion, et d'autre part son universalité intellectuelle et spirituelle qui permet de relever de multiples points de rencontre avec d'autres traditions. Mieux que toutes les abondantes productions des islamologues il aide à « comprendre l'Islam » en profondeur et à en saisir la vérité intrinsèque.

La première phrase du livre donne déjà une définition fondamentale de l'Islam : « la jonction entre Dieu comme tel et l'homme comme tel ». Cela signifie que Dieu est envisagé « non en tant qu'il a pu se manifester de telle façon à telle époque, mais indépendamment de l'histoire et en tant qu'il est ce qu'il est, donc en tant qu'il crée et qu'il révèle de par sa nature ». Quant à l'homme, l'Islam l'envisage « non en tant qu'il est déchu et qu'il a besoin d'un miracle salvateur, mais en tant qu'il est une créature déiforme douée d'une intelligence capable de concevoir l'Absolu, et d'une volonté capable de choisir ce qui y mène ».

De là découle toute la perspective de l'Islam qui, par ces remarques liminaires, se trouve situé par rapport aux autres traditions, au Christianisme en particulier. Confrontant ce qu'il y a d'immuable en Dieu avec ce qu'il y a de permanent dans l'homme, l'Islam place l'intelligence avant la volonté ; il est la « religion de la certitude et de l'équilibre, comme le Christianisme est celle de l'amour et du sacrifice ». Il ne se fonde pas sur le miracle, tout en l'admettant, mais sur une évidence intellectuelle ; or, si l'antéchrist doit séduire par ses prodiges, la certitude intellectuelle offerte par l'Islam est inaccessible au démon, ce qui est un fait important à noter à propos de « la dernière venue dans la série des grandes Révélations ».

Après avoir montré quels sont les fondements spirituels de la morale musulmane, que les Européens ont toujours eu tant de peine à comprendre, l'auteur relève à quel point l'Islam est incompatible avec le modernisme et la science matérialiste. Comme toute civilisation réellement traditionnelle, la civilisation musulmane est empreinte par le sens du sacré et sa lenteur s'accorde bien avec son atmosphère contemplative, où des usages comme celui du turban pour les hommes ou du voile pour les femmes, prennent des significations profondes. En résumé, « *el-islâm* est la condition humaine équilibrée en fonction de l'Absolu, dans l'âme comme dans la société ».

La deuxième partie de l'ouvrage traite plus particulièrement du Koran qui est la « grande théophanie de l'Islam » et qui se présente comme un « discernement » entre la vérité et l'erreur. Le livre tout entier est, en un certain sens, « une sorte de paraphrase multiple du discernement fondamental, la *Shahâdah* ». Il est aussi « avertissement et « lumière dans les ténèbres de notre exil terrestre ».

Parlant ensuite du Prophète, l'auteur remarque tout d'abord que le fondateur de l'Islam « paraît complexe et inégal, et ne s'impose guère comme un symbole en dehors de son univers traditionnel ». Il importe donc de comprendre que « le Prophète, c'est l'Islam », et cela non seulement sous le rapport des qualités et vertus qui font de lui « la norme humaine », mais aussi en tant que principe spirituel. Le Prophète, en effet, est « non seulement la Totalité dont nous sommes des parties séparées, des fragments, mais aussi l'Origine, par rapport à laquelle nous sommes autant de déviations ». Il est l'« Homme Total », ou «Universel », de même que l'« Homme Ancien », On se trouve ici en présence d'une doctrine et d'un symbolisme permettant de saisir le sens véritable de la « Prière sur le Prophète ». D'ailleurs, toutes les considérations qui figurent ici sur ce sujet aideront à comprendre « à quel point la façon islamique d'envisager le Prophète diffère du culte chrétien ou bouddhique de l'Homme-Dieu » et, en général, constituent de fort opportunes mises au point.

La dernière partie de l'ouvrage se rapporte à la « Voie », c'est-à-dire au Soufisme, moelle de l'Islam. Le fondement de cette voie, c'est la vérité métaphysique qui relève de l'ésotérisme. Or celui-ci peut paraître contredire incidemment certaines positions de l'exotérisme, mais en réalité, il ne rejette jamais les fondements de l'Islam. Il est même juste de dire que « le Soufisme est trois fois orthodoxe, premièrement parce qu'il prend son essor dans la forme islamique et non pas ailleurs, deuxièmement parce que ses réalisations et ses doctrines correspondent à la vérité et non à l'erreur, et troisièmement parce qu'il reste toujours solidaire de l'Islam, puisqu'il se considère comme la « moelle » de celui-ci et non d'une autre religion ». En tout cas, c'est sur le plan de l'ésotérisme que le plus de rapprochements peuvent être établis avec d'autres traditions, et l'auteur en fait plusieurs qui éclairent « la diversité des religions et leur équivalence quant à l'essentiel ».

Les notes qui précèdent ne suffisent sans doute pas à relever l'intérêt extraordinaire de ce livre, intérêt provenant de la profondeur des aperçus qu'il ouvre au lecteur, mais aussi de son actualité. En effet, chacune des affirmations qu'il contient apporte une réponse nécessaire à une question légitime ou spirituellement actuelle. Ainsi, l'auteur fait diverses allusions à la science moderne et à certains problèmes qu'elle pose en face des doctrines traditionnelles. Il montre que, malgré la prétention de la technique d'envoyer des hommes dans l'espace, « gouffre noir et glacial — au silence écrasant — des galaxies et des nébuleuses », c'est néanmoins « le ciel bleu, illusoire en tant qu'erreur optique et démenti par la vision de l'espace interplanétaire », qui demeure « un reflet adéquat du Ciel des Anges et des Bienheureux et que c'est donc, malgré tout, ce mirage bleu au nuage d'argent qui avait raison et qui gardera le dernier mot ».

En conclusion, ce livre, non seulement ouvre la compréhension de l'Islam, mais démontre ce que déclare son avant-propos : « la tradition n'est pas une mythologie puérile et désuète, mais une science terriblement réelle ».

Roger DU PASQUIER.

LES REVUES

Dans OGAM, XII, 6, Déc. 1960, Mme Françoise Le Roux donne une utile *contribution à une définition des Druides*, où elle réfute avec vigueur les opinions — d'une incroyable indigence — de certains archéologues, notamment anglo-saxons. « Le druide, rappelle Mme Le Roux, est d'origine, d'essence divine ; s'il cumule l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel, c'est parce que la divinité dont il est le serviteur les cumule, elle aussi. C'est, sous une forme archaïque, le système indo-européen, représenté dans l'Inde par Mitra et Varuna, dont les principes correspondants sont concentrés, chez les Celtes, en une seule divinité double ». Cette conjonction, il est bon de le souligner, n'est pas seulement un indice de régularité traditionnelle, mais aussi de primordialité. Un autre indice, d'égale importance, est le refus de l'écriture pour tout ce qui touchait la tradition, refus dicté, sans doute, par le « souci de conserver une tradition vivante », mais aussi par d'autres raisons d'un ordre beaucoup plus profond et qui tiennent à la fonction même de la parole dans un ordre sacré. Malgré les conjectures qu'il avance à ce propos, César avait bien senti le caractère mystérieux de cette défense : *neque fas esse*, dit-il, *existimant ea litteris mandare*. Quant à la croyance à l'immortalité de l'âme, elle fait assurément partie de « toutes les traditions religieuses ». Mais il est bien insuffisant de dire qu'elle « correspond au besoin, à l'inquiétude humaine devant la mort », même si l'on ajoute que « cette dernière ne pouvait pas être admise par une tradition postulant l'évolution infinie des êtres ». Le postulat n'est d'ailleurs pas celui d'une « évolution infinie », métaphysiquement impossible — et les Druides étaient bons métaphysiciens. Leur doctrine du devenir posthume devait avoir en fait, d'après ce que l'on en peut savoir, bien des points communs avec celle de l'Hindouisme. Par contre l'auteur estime à très juste titre, contrairement à beaucoup d'autres érudits, que le rôle politique, juridique et administratif des Druides devait être à leurs yeux très secondaire et même « négligeable » par rapport à l'étude des sciences sacrées, et que l'organisation de la classe druidique « a pour fondement unique et suffisant l'autorité spirituelle, le savoir et le pouvoir conférés par une ou plusieurs initiations à des secrets élevés ».

Un passage de César qui a fait couler beaucoup d'encre chez les archéologues est celui-ci : *Disciplina in Britannia reperta atque inde in Galliam translata esse existimatur, et nunc, qui diligentius eam rem cognoscere volunt, plerumque illo discendi causa profiscuntur.* Certains en ont déduit que le Druidisme était pré-indo-européen et indigène en Grande-Bretagne. Mme Le Roux ne partage pas cette opinion, mais, faute de s'appuyer sur des critères traditionnels, son argumentation manque de force et

de clarté. Sans doute, il n'est pas contestable que « la forme et la structure indo-européennes de la société et de la religion celtiques obligent à voir dans les Druides des prêtres indo-européens ». Mais cette remarque serait plus décisive si elle ne se fondait pas seulement sur des caractéristiques extérieures, mais avant tout sur le fait essentiel que le Celtisme est une tradition et rien d'autre, avec ce que cela signifie d'originalité et d'homogénéité. Il est insuffisant, d'autre part, pour répondre à l'affirmation prudente mais précise de César, de parler de « géographie mythique », et de conclure que « si le Druidisme a son origine (réelle ou mythique) en Grande-Bretagne, il ne faut pas perdre de vue que ce pays est une île, et, à ce titre, constitue un excellent sanctuaire ». Il faut — et il y a — d'autres données que la simple qualité d'« île » pour désigner la Grande-Bretagne, dès la pré-histoire, comme le siège d'un Centre spirituel très élevé ; et il est certain, notamment, qu'il y a une relation réelle, par détermination traditionnelle, entre l'Avallon britannique et l'Avallon de la légende. En fait, la *disciplina* druidique ne peut être « indigène » au sens absolu en Grande-Bretagne, parce que le Celtisme, comme toute tradition, mais plus directement que beaucoup d'autres, dérive de la Tradition primordiale. Cela ne signifie pas, d'ailleurs, que le Druidisme, tout au moins quant au fond de sa doctrine, n'ait pas été antérieur en Grande-Bretagne à l'arrivée des Brittons et des Goïdels, et l'on a des raisons de tenir pour assuré que ceux-ci y ont été précédés de longtemps par d'autres Indo-Européens. On peut penser que c'est à ces « Proto-Celtes » que fait allusion Hécatée d'Abdère dès le IVe siècle avant notre ère quand il dit que la Grande-Bretagne est habitée par des « Hyperboréens », appellation significative étendue ensuite aux Celtes en général, et c'est à eux que les meilleurs spécialistes attribuent la construction de Stonehengé vers 1700 avant J. C. (cf. H. Hubert, *Les Celtes*, I, p. 247). Quant à la prééminence du Centre britannique jusqu'à une époque tardive, les indications de César sont confirmées par le fait que les Druides d'Irlande, eux aussi, allaient en Grande-Bretagne compléter leur instruction (Hubert, *cit.*, II, p. 274), et par de multiples données convergentes, notamment celles qui apparaissent dans le légendaire arthurien. Les Romains eux-mêmes, jusqu'à la fin du paganisme, ont regardé la Grande-Bretagne comme « plus voisine du ciel et plus sacrée que les pays au milieu des terres » (*sacratiora sunt profecto mediterraneis loca vicino coelo, Panég. de Constantin Aug.*, 7).

Dans OGAM, XIII, 1, févr.-mars 1961, C. J. Guyonvarc'h, sous le titre *Mediolanum Biturigum, deux éléments de vocabulaire religieux et de géographie sacrée*, étudie la signification du nom des *Bituriges*, peuple du centre de la Gaule, et de *Mediolanum*, toponyme assez fréquent en Gaule et rencontré également, mais beaucoup plus rarement, en Grande-Bretagne, en Germanie et en Moesie.

-riges est le pluriel latinisé du celtique *rix* (lat. *rex*, sanscrit *rajah*) = « roi ». *Bitu-* a deux acceptions : « monde » d'une part, et d'autre part « perpétuel », « éternel ». « En fait, dit l'auteur, la lexicographie et l'éthymologie celtiques montrent bien que

« monde, vie éternelle, perpétuité » s'associent dans une unique notion religieuse. Le sens de *Bituriges* est double : « toujours rois » si *bitu-* est compris comme un adverbe, « rois du monde » s'il est compris comme un substantif en composition synthétique... Dans le principe métaphysique absolu, tous les Bituriges ne sont pas « serviteurs du Roi du Monde », mais politiquement et religieusement tout le peuple biturige est « roi du monde » par rapport au reste du monde profane et surtout au reste de la Gaule. C'est en vertu de cette qualité intrinsèque, que, insensible aux fluctuations de l'histoire humaine, sa royauté est universelle et perpétuelle ». Ceci rejoint une indication de Tite-Live, V, 34, 1, à propos du Druide-Roi biturige Ambigatus, qui aurait dirigé une grande confédération gauloise vers l'époque de Tarqin l'Ancien : *Celtarum quae pars Galliae tertia est, penes Bituriges summa imperii fuit. Ii regem Celtico dabant.* Il apparaît donc que certains peuples celtiques avaient prééminence sur d'autres dans l'ordre des fonctions sacrées, et ce n'est certainement pas par hasard que les Bituriges occupaient le centre de la Gaule. Mais surtout ceci vient en confirmation d'autres données qui montrent chez les Celtes, héritée de leurs ancêtres indo-européens, une notion précise de l'*imperium sacrum*, que divers recoupements permettent de reconnaître comme strictement métaphysique et fondée sur le schéma traditionnel du « moyeu de la roue » ou du Moteur immobile.

Mediolanum est un nom gaulois latinisé, formé des racines *medon* (irl. *mid*, lat. *medius*) = « milieu » ; et *lanum*, rapproché par l'auteur du celtique commun *lanos*, « plein », d'où « parfait », « complet ». Ce qui lui fait conclure que ce toponyme « indique, selon toute apparence, un endroit où pouvait se réaliser une espèce de plénitude religieuse, un « centre de perfection ». Cette déduction apparaît comme parfaitement juste si on la rapproche de ce qui dit René GUÉNON dans *La Cité Divine*, *E. T.*, Sept. 1950, sur le symbolisme de la ville (sanscrit *pura*, grec *polis*) en rapport avec les racines comportant l'idée de plénitude : sanscrit *pur*, lat. *plenus*, grec *pleos*. *Purusha*, identifié au Principe divin, est, selon l'interprétation traditionnelle, « celui qui réside (*shaya*) dans l'être comme dans une ville (*pura*) ». Quelle qu'ait pu être leur importance de fait — et la trentaine que l'on en a dénombrée avec certitude en Gaule montre qu'il ne pouvait s'agir pour la plupart que de centres secondaires — les lieux dits *Mediolanum* doivent donc bien être considérés comme des *loci consecrati*, points de résidence et d'actualisation du Principe divin. Que ce nom ait été donné par Bellovèse, neveu et envoyé d'Ambigatus, à son principal établissement en Italie ne peut que confirmer ce que l'auteur appelle la « vocation particulière » des Bituriges en rapport avec leur position « centrale ».

Dans le même numéro, sous le titre *Le Celticum d'Ambigatus et l'Omphalos gaulois, La Royauté suprême des Bituriges*, Mme F. LE ROUX reprend la question à partir du même passage de Tite-Live, de celui du *De Bello Gallico*, VI, 13, relatif à la grande assemblée druidique chez les Carnutes, et de rapprochements irlandais et gallois. La tradition recueillie par Tite-Live donne comme cause au *ver sacrum* ordonné par Ambigatus la surabondance de récoltes et d'hommes engendrée par « sa vertu et sa fortune tant privée que publique », surabondance telle qu'« une pareille multitude semblait pouvoir à peine être gouvernée ». On a là un exemple typique de la fonction impériale traditionnelle comme « fontaine d'abondance et de justice », selon l'expression d'un texte irlandais cité par l'auteur, à propos du roi d'Ulster Conchobar. F. LE ROUX souligne avec raison qu'elle tient à l'essence divine du Roi-Prêtre, et rejoint une conception « centrale », constante chez les Celtes, des origines et de tout processus de manifestation.

Cette conception centrale apparaît également dans le rassemblement druidique *in loco consecrato* chez les Carnutes, dont parle César, et qui fait supposer à l'auteur un transfert de souveraineté, à quelque moment de l'histoire de Gaule, de l'*omphalos* ou « centre sacré » biturige à l'*omphalos* carnute. Mais surtout elle est admirablement illustrée par l'organisation du microcosme irlandais, d'abord en quatre provinces, puis en cinq, la cinquième, *Midhe*, étant formée des portions les plus centrales des quatres autres, celles qui convergeaient à la « pierre de divisions » ou « ombilic d'Irlande », pour constituer le domaine propre du « Roi suprême » de Tara. Ce roi, on le sait, était désigné par la pierre de Fal, apportée autrefois avec trois autres talismans par les *Tuatha Dé Danann* des « Iles au Nord du Monde », Iles où, selon la *Bataille de Mag Tured*, se trouvaient quatre Villes, et « quatre Druides dans ces quatre Villes », « de qui les Tuatha Dé apprirent la Science et la Connaissance ». Selon des traditions recueillies par un ancien auteur, Keating, chacune des parties formant *Midhe* était tour à tour, chaque année, le siège d'une fête différente, pour laquelle une redevance était due au roi de la province dont cette partie dépendait primitivement : ainsi dans la partie de Munster c'était l'assemblée sacrificielle des Druides d'Irlande ; dans celle de Connaught, c'était l'assemblée générale des hommes d'Irlande, où ils sacrifiaient au « dieu suprême », Bel, etc. De sorte, dit Mme LE ROUX, que « *Midhe* est une Irlande en réduction où chaque province garde sa personnalité propre. Chaque point sensible y est, à tour de rôle, selon la fête, chargé d'une valeur religieuse plus intense, mais... nullement interchangeable ou polyvalente ». On notera que le quaternaire central, cœur et synthèse de l'Irlande, apparaît d'autre part comme la projection de l'Ile archétype des « Quatre Maîtres ». Mais ce qu'il faut surtout remarquer c'est que ce système temporo-spatial, que vient compléter le circuit annuel du Roi d'Irlande, est en connexion évidente avec le Zodiaque divisé par la croix solstitio-équinoxiale, et par lui avec les différents quaternaires du domaine cosmologique où se traduit, comme l'a dit René Guénon, « un schéma général de la manifestation ». Ne pouvant développer les implications que tout ceci comporte quant à la science sacrée des Celtes, nous renvoyons aux études de ce dernier touchant ce symbolisme, notamment : *Le Zodiaque et les Points Cardinaux*, *E. T.*, Oct. 1945 ; *La théorie hindoue des Cinq Eléments*, *E. T.*, Sept. 1935 ; *L'Ether dans le Cœur*, *E. T.*, Avril 1949 ; *La Tetraktys et le Carré de Quatre*, *E. T.*, Avril 1937, etc. Ajoutons que ce type d'organisation est loin d'être propre à l'Irlande. Pour ne parler que des Celtes, on en trouve des applications analogues, sinon aussi achevées, chez les Gallois, les Gaulois et les Galates.

Après cela, il est des archéologues, perdus, il est vrai, dans le chaos apparent du panthéon celtique, qui doutent si les Druides ont jamais eu une métaphysique... Tel n'est pas le cas, nous sommes heureux de le dire, des collaborateurs d'OGAM.

Pierre PONSOYE.

N. B. — Dans notre *Lettre à la Direction* parue dans le N° 359, mai-juin 1960, p. 142, treizième ligne avant la fin, lire : « Quant au mot *adouber*, son origine *germanique* est si peu « absolument incontestée » ... »

OUVRAGES REÇUS

N. MONFAUCON DE VILLARS. — *Le comte de Gabalis ou Entretien sur les sciences secrètes.* « Littérature et Tradition ». Introd. et notes de Pierre MARIEL. La Colombe, 1961.

SERGE HUTIN. — *Les Francs-maçons.* Coll. Microcosme. « Le Temps qui court », Ed. du Seuil, 1960.

EMILE GALTIER. — *La Pensée hindoue.* Etude suivie d'un choix de textes. Coll. Les Univers. Ed. du Seuil, 1960.

GEORGES A. MATHIS. — *La Science des Symboles.* Préface de René BERTRAND. Ateliers M. Spacth, Rueil-Malmaison, 1961.

MARCO PALLIS. — *The Way and the Mountain.* Peter Owen, London, 1961.

ROBERT FLACELIÈRE. — *Devins et Oracles grecs.* Coll. « Que sais-je ». Presses Universitaires de France, 1961.

ERRATA

N° de janvier-février 1961

Page 10, ligne 18, *lire* : volonté ; c'est comme si
au lieu de : volonté. Comme si.

Page 11, ligne 5, *lire* : ce temps
au lieu de : son temps.

Page 13, ligne 11, *lire* : tendances caractéristiques
au lieu de : caractères.

Page 14, note 2, ligne 5 du bas, *lire* : *religare*
au lieu de : *religure.*

Page 15, note : *mettre un point d'exclamation.*

Page 16, ligne 11 : *biffer le premier* autoritaire.

Page 21, ligne 4 du bas, *lire* : tares
au lieu de : tarés.

Page 23, ligne 14, *lire* : cette capacité.

Page 24, ligne 20, *lire* : Guénon
au lieu de : Génon.

Page 32, ligne 23, *lire* : ne consistant
au lieu de : ne consiste.

Page 32, ligne 6 du bas, *supprimer* les guillemets.

Page 34, ligne 22, *supprimer* les parenthèses qui renferment le mot *prophétique*.

Page 34, ligne 23, *lire* : *l-hukmiyu-n-nabawiyu-l-ikhtiçâçiyu*.

Page 34, ligne 26, *lire* : *mamzûjîyu*.

Page 35, ligne 22, *lire* : le cas *du personnage anonyme* évoqué.

Page 40, ligne 8, *lire* : c'est à
au lieu de : c'est de.

Page 44, *supprimer* la note 28.

Page 45, ligne 12, *supprimer* les mots « avec le chaos de formes » et
supprimer les guillemets.

Page 45, ligne 21, *lire* : soit
au lieu de : soi.

Page 46, ligne 27, *ajouter* une virgule après *réussir*.

Page 47, ligne 19, *lire* : qu'elles
au lieu de : quelles.

Page 48, ligne 15, *lire* : donc
au lieu de : dont.

Page 52, note 2, ligne 5, *lire* : parlait
au lieu de : parle.

Page 60, ligne 18 du bas, *lire* : *kâffaten*
au lieu de : *Kâffatân*.

Le Gérant : A. André Villain.

213. — Imp. JOUVE, 15, rue Racine, Paris. — 8-1961

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

62e Année Juill.-Août et Sept.-Oct. 1961 Nos 366-367

CHUTE ET DÉCHÉANCE

L'homme antique et médiéval était « objectif » en ce sens que son esprit était encore fortement déterminé par l'élément « objet » (1), sur le plan des idées aussi bien que sur celui des choses sensibles ; il était fort loin du relativisme des modernes qui compromet la réalité objective en la réduisant à des accidents naturels sans portée supérieure et sans qualité symbolique, et aussi du « psychologisme » qui met en question la valeur du sujet connaissant et détruit pratiquement la notion même d'intelligence. Parler d'un élément « objet » sur le plan des idées n'est pas une contradiction, car un concept, tout en étant évidemment un phénomène subjectif en tant que phénomène mental, est en même temps — et au même titre que tout phénomène sensoriel — un élément objectif pour le sujet qui en prend connaissance ; la vérité vient en quelque sorte de l'extérieur, elle s'offre au sujet, qui peut l'accepter ou ne pas l'accepter. Accroché pour ainsi dire aux objets de sa connaissance ou de sa foi, l'homme ancien était peu disposé à accorder un rôle déterminant aux contingences psychologiques ; ses réactions intérieures, quelle qu'en fût l'intensité, étaient fonction d'un objet et avaient par là, dans sa conscience, une allure en quelque sorte objective. L'objet comme tel — l'objet envisagé sous le rapport de son objectivité — était le réel, la base, la chose immuable, et en tenant l'objet, on avait le sujet ; celui-ci

1. Dans le langage courant, les mots « objectif » et « objectivité » ont souvent le sens d'impartialité, mais ce n'est évidemment pas ce sens dérivé et secondaire que nous avons en vue ici.

était garanti par celui-là ; bien entendu, il en est toujours ainsi pour beaucoup d'hommes et à certains égards même pour tout homme sain d'esprit, mais notre intention est ici — au risque de paraître énoncer des truismes — de caractériser des positions dont les lignes de démarcation ne peuvent être qu'approximatives et dont la nature est forcément complexe. Quoi qu'il en soit, écouter complaisamment le sujet, c'est trahir l'objet ; c'est-à-dire que l'homme ancien aurait eu l'impression de le dénaturer ou de le perdre en prêtant trop attention au pôle subjectif de la conscience. Ce n'est qu'à partir de la Renaissance que l'Européen est devenu « réflexif », donc subjectif d'une certaine manière ; il est vrai que cette réflexivité peut avoir à son tour une qualité parfaitement objective, de même qu'une idée reçue du dehors peut avoir un caractère subjectif en vertu de l'allure sentimentale et intéressée du sujet, mais ce n'est pas de cela que nous parlons ici ; ce que nous voulons dire, c'est que l'homme de la Renaissance s'est mis à analyser les reflets mentaux et les réactions psychiques et à s'intéresser ainsi au pôle « sujet » au détriment du pôle « objet » ; étant « subjectif » en ce sens, il cessait d'être symboliste et devenait rationaliste, car la raison c'est l'*ego* pensant. C'est ce qui explique l'allure psychologique et descriptive des grands mystiques espagnols, allure qui a été prise à tort pour une supériorité et une sorte de norme.

Ce passage de l'objectivisme au subjectivisme reflète et renouvelle à sa manière la chute d'Adam et la perte du Paradis : en perdant la perspective symboliste et contemplative qui se fonde à la fois sur l'intelligence impersonnelle et la transparence métaphysique des choses, on a gagné la richesse fallacieuse de l'*ego* ; le monde des images divines est devenu un monde de discours. Dans tous les cas de ce genre, le ciel — ou un ciel — se ferme au-dessus de nous sans que nous ne nous en apercevions, et nous découvrons par compensation une terre longtemps méconnue, nous semble-t-il, une patrie qui ouvre ses bras pour accueillir ses enfants et qui voudrait nous faire oublier tous les Paradis perdus ; c'est l'étreinte de *Mâyâ*, le chant des sirènes ; *Mâyâ*, au lieu de nous conduire, nous enferme. La Renaissance avait cru découvrir l'homme, dont elle admirait les pathétiques convulsions ; pour le

laïcisme sous toutes ses formes, l'homme comme tel était devenu pratiquement bon, et du même coup, la terre était devenue bonne et comme immensément riche et inexplorée ; au lieu de ne vivre « qu'à moitié », on pouvait enfin vivre pleinement, être pleinement homme et pleinement sur terre ; on n'était plus une sorte de demi-ange déchu et exilé ; on était devenu un être entier, mais par le bas. La Réforme, quelles qu'aient pu être certaines de ses tendances, a eu pour résultat global qu'on enferme Dieu dans le Ciel — dans un Ciel désormais lointain et de plus en plus neutralisé — sous prétexte que Dieu nous côtoie « par le Christ » dans une sorte d'atmosphère biblique, et qu'il nous ressemble comme nous lui ressemblons ; et il y eut, dans ce climat, un enrichissement quasi miraculeux du côté « sujet » et « terre », mais un prodigieux appauvrissement du côté « objet » et « Ciel ». Pour la Révolution, la terre était devenue définitivement et exclusivement la fin de l'homme ; l'« Etre suprême » n'était qu'un palliatif dérisoire ; la multitude en apparence infinie des choses terrestres appelait une infinité d'activités, qui fournissaient un prétexte contre la contemplation, c'est-à-dire contre le repos dans l'« être », dans la nature profonde des choses ; on pouvait enfin s'occuper librement et en deçà de toute transcendance de la découverte du monde terrestre, de l'exploitation de ses richesses ; il n'y avait plus de symboles, plus de transparence métaphysique ; il n'y avait plus que des choses agréables ou désagréables, utiles ou inutiles, d'où le développement anarchique et irresponsable des sciences expérimentales. L'éclosion, à ces époques ou à partir d'elles, d'une « culture » éblouissante grâce à l'apparition multiple d'hommes de génie, semble confirmer évidemment l'impression trompeuse d'un affranchissement et d'un progrès, bref d'une « grande époque », alors qu'en réalité il n'y a là qu'une compensation sur un plan inférieur, laquelle ne peut pas ne point se produire quand le plan supérieur est abandonné.

Le Ciel une fois fermé et l'homme pratiquement installé à la place de Dieu, on a perdu, virtuellement ou effectivement, les mesures objectives des choses ; on les a remplacées par des mesures subjectives, des pseudo-mesures tout humaines et conjecturales, et on s'est engagé ainsi dans un mouvement qui ne peut s'arrêter, puisque, les mesures célestes et sta-

tiques faisant défaut, il n'y a plus aucune raison qu'il s'arrête, si bien qu'on en vient à remplacer finalement les mesures humaines par des mesures infra-humaines, jusqu'à l'abolition même de la notion de vérité. Les circonstances atténuantes de tout cela, — car il y en a toujours pour certains individus, tout au moins, — c'est qu'au bord de chaque nouvelle chute, l'ordre encore existant présente un maximum d'abus et de corruptions, en sorte que la tentation de préférer une erreur apparemment propre à une vérité extérieurement salie est particulièrement forte ; dans les civilisations traditionnelles, l'élément mondain fait tout pour compromettre les principes aux yeux de la majorité, qui n'est elle-même que trop portée vers une mondanité, non pas aristocratique et enjouée, mais lourde et pédante ; ce n'est pas le peuple qui est la victime de la théocratie, c'est au contraire la théocratie qui est la victime, d'abord des mondains aristocratiques et ensuite du peuple séduit, puis révolté (1). Ce que d'aucuns appellent le « sens de l'Histoire » n'est que la loi de la pesanteur.

Affirmer que les mesures de l'homme ancien étaient célestes et statiques, revient à dire que cet homme vivait encore « dans l'espace » : le temps n'était que la contingence qui rongeait les choses et en face de laquelle les valeurs pour ainsi dire « spatiales », c'est-à-dire permanentes parce que définitives, devaient s'imposer toujours à nouveau. L'espace

1. Les monarques européens du XIX[e] siècle firent des efforts quasi désespérés pour endiguer la marée montante de la démocratie, dont ils étaient devenus déjà, partiellement et malgré eux, des représentants ; efforts vains en l'absence du poids opposé qui seul eût pu rétablir la stabilité, et lequel n'est autre que la religion, seule source de légitimité et de force des princes. On luttait pour le maintien d'un ordre en principe religieux, et on représentait cet ordre sous des formes qui le désavouaient ; les costumes même des rois, et toutes les autres formes dans lesquelles ils vivaient, criaient le doute, le « neutralisme » spirituel, la mise en veilleuse de la foi, la mondanité bourgeoise et terre-à-terre. Cela était vrai déjà, à un moindre degré, au XVIII[e] siècle, où l'art vestimentaire, l'architecture et l'artisanat exprimaient, sinon des tendances démocratiques, du moins une mondanité sans grandeur et étrangement doucereuse ; à cette incroyable époque, tous les hommes avaient l'air de laquais, — les nobles d'autant plus qu'ils étaient nobles, — et une pluie de poudre de riz semblait s'être abattue sur un monde de rêve ; dans cet univers à moitié gracieux et à moitié méprisable de marionnettes, la Révolution, qui ne fit que profiter d'un suicide préalable de l'esprit religieux et de la grandeur, ne pouvait pas ne point éclater ; le monde des perruques était par trop irréel. Des remarques analogues s'appliquent — avec les atténuations qu'exigent des conditions encore éminemment différentes — à la Renaissance et même à la fin du Moyen Age ; les causes de la glissade vers le bas sont toujours les mêmes au regard des valeurs absolues.

symbolise l'origine et l'immutabilité ; le temps est la déchéance qui éloigne de l'origine tout en nous conduisant aussi vers le Messie, le grand Libérateur, et la rencontre avec Dieu. En rejetant ou en perdant les mesures célestes, l'homme est devenu la victime du temps : en inventant les machines qui dévorent la durée, l'homme s'est arraché à la paix de l'espace et s'est jeté dans un tourbillon sans issue.

La mentalité contemporaire cherche en effet à tout réduire à des catégories temporelles : une œuvre d'art, une pensée, une vérité n'ont de valeur, non en elles-mêmes et en dehors de toute classification historique, mais uniquement par le temps dans lequel on les situe à tort ou à raison ; tout est considéré comme l'expression d'un « temps », non d'une valeur intemporelle et intrinsèque, ce qui est tout à fait conforme au relativisme moderne, à ce psychologisme ou biologisme destructeur des valeurs essentielles (1). Cette philosophie tire le maximum d'originalité de ce qui, pratiquement, n'est pas autre chose que la haine de Dieu ; mais comme il est impossible d'injurier directement un Dieu auquel on ne croit pas, on l'injurie indirectement à travers les lois naturelles (2) et on va jusqu'à dénigrer la forme même de l'homme et son intelligence, celle avec laquelle on pense et on injurie. On n'échappe cependant pas à la Vérité

1. On fait la « psychanalyse » d'un scolastique par exemple, ou même d'un Prophète, afin de « situer » leur doctrine, — inutile de souligner le monstrueux orgueil qu'implique une semblable attitude, — et on décèle avec une logique toute machinale et parfaitement irréelle les « influences » que cette doctrine aurait subie ; on n'hésite pas à attribuer, ce faisant, à des saints toutes sortes de procédés artificiels, voire frauduleux, mais on oublie évidemment, avec une satanique inconséquence, d'appliquer ce principe à soi-même et d'expliquer sa propre position — prétendument « objective » — par des considérations psychanalytiques ; bref, on traite les sages comme des malades et on se prend pour un dieu. Dans le même ordre d'idées, on affirme sans vergogne qu'il n'y a pas d'idées premières : qu'elles ne sont dues qu'à des préjugés d'ordre grammatical, — donc à la stupidité des sages qui en ont été dupes, — et qu'elles n'ont eu pour effet que de stériliser « la pensée » durant des millénaires, et ainsi de suite ; il s'agit d'énoncer un maximum d'absurdité avec un maximum de subtilité. Comme sentiment de plénitude, il n'y a rien de tel que la conviction d'avoir inventé a poudre ou posé sur la pointe l'œuf de Christophe Colomb.

2. Nous ne savons plus quel auteur contemporain a écrit que la mort est quelque chose d'« un peu bête », mais cette petite impertinence est en tout cas un exemple caractéristique de la mentalité dont il s'agit ; du même esprit — ou du même goût — procède la remarque, lue il y a quelque temps, qu'un tel a péri dans un « accident imbécile ». C'est toujours la nature, la fatalité, la Volonté de Dieu, la réalité objective, qui est mise au pilori ; c'est la subjectivité qui s'érige en mesure des choses, et quelle subjectivité !

immanente : « Plus il blasphème — dit Maître Eckhart — et plus il loue Dieu ».

Nous avons parlé plus haut du passage de l'objectivité à la subjectivité réflexive — phénomène signalé par Maritain — tout en soulignant le caractère ambigu de cette évolution. Le résultat fatal de la « réflexivité » devenue hypertrophie est une inflation verbale qui fait qu'on est de moins en moins sensible à la valeur objective des formulations idéelles ; on a pris l'habitude de tout « classer », à tort et à travers, dans une longue série de catégories superficielles et souvent imaginaires, si bien qu'on méconnaît les vérités les plus décisives — et intrinsèquement les plus évidentes — parce qu'on les fait entrer conventionnellement dans du « déjà vu », sans se dire du reste que « voir » n'est pas forcément synonyme de « comprendre » ; un Jacob Boehme, c'est de la théosophie, donc « tournons la page ». Ces habitudes empêchent de distinguer la « vision vécue » du sage d'avec la virtuosité mentale du « penseur » profane ; on ne voit partout plus que de la « littérature », et qui plus est, de la littérature de tel « temps ». Mais la vérité n'est de toute évidence pas une affaire personnelle ; les arbres fleurissent et le soleil se lève sans que nul ne demande qui les a tirés du silence ou des ténèbres, et les oiseaux qui chantent n'ont pas de nom.

Au moyen âge, il n'y a encore que deux ou trois types de grandeur : le saint et le héros, aussi le sage, puis sur une moindre échelle et comme par reflet le pontife et le prince ; le « génie » et l'« artiste », ces grandeurs de l'univers laïque, ne sont pas encore nés. Les saints et les héros sont comme les apparitions terrestres des astres, ils remontent après leur mort au firmament, à leur place éternelle ; ce sont presque de purs symboles, des signes spirituels qui ne se sont détachés que provisoirement de l'iconostase céleste dans lequel ils étaient enchâssés dès la création du monde.

* * *

La science moderne, avec sa course vertigineuse — en progression géométrique — vers un gouffre dans lequel elle s'enfonce comme une voiture sans frein, est un autre exemple

de cette perte de l'équilibre « spatial » propre aux civilisations contemplatives et encore stables. Nous blâmons cette science, — et nous ne sommes certes ni le premier ni le seul à le faire, — non en tant qu'elle étudie tel domaine fragmentaire dans les limites de sa compétence, mais en tant qu'elle prétend en principe à la connaissance totale et qu'elle hasarde des conclusions qui exigeraient des connaissances supra-sensibles et proprement intellectives qu'elle rejette de parti pris ; en d'autres termes, les fondements de cette science sont faux parce que, au point de vue « sujet », elle remplace l'Intellect et la Révélation par la raison et l'expérience, — comme s'il n'était pas contradictoire de prétendre à la totalité sur une base empirique, — et qu'au point de vue « objet », elle remplace la Substance par la seule matière tout en niant le Principe universel ou en le réduisant à la matière ou à quelque pseudo-absolu dépourvu de tout caractère transcendant.

A toutes les époques et dans tous les pays il y a eu des révélations, des religions, des sagesses ; la tradition fait partie de l'homme comme lui fait partie de la tradition. La Révélation est sous un certain rapport l'infaillible intellection de la collectivité totale, en tant que celle-ci est devenue providentiellement le réceptacle d'une manifestation de l'Intellect universel ; la source de cette intellection est, non la collectivité comme telle, bien entendu, mais l'Intellect universel ou divin en tant qu'il s'adapte aux conditions de telle collectivité intellectuelle et morale, qu'il s'agisse d'un groupe ethnique ou d'un groupe déterminé par des conditions mentales plus ou moins particulières. Dire que la Révélation est « surnaturelle » signifie, non qu'elle est contraire à la nature en tant que celle-ci peut représenter par extension tout ce qui est possible à un niveau quelconque de la réalité, mais qu'elle ne relève pas du niveau auquel s'applique habituellement — à tort ou à raison — l'épithète de « naturel » ; ce niveau « naturel » n'est autre que celui des causes physiques, donc des phénomènes sensibles et psychiques en tant qu'ils se rapportent à ces causes.

S'il n'y a pas lieu de blâmer la science moderne en tant qu'elle étudie tel domaine dans les limites de sa compétence, — l'exactitude et l'efficacité de ses résultats en font foi, — il

faut ajouter cette réserve importante : le principe, l'étendue et le développement d'une science ou d'un art est fonction de la Révélation et des exigences de la vie spirituelle, sans oublier celles de l'équilibre social ; il est absurde de revendiquer des droits illimités pour une chose en soi contingente, telle que la science ou l'art. En n'admettant aucune possibilité de connaissance sérieuse en dehors de son propre fief, la science moderne, nous l'avons dit, revendique la connaissance exclusive et totale, tout en se voulant empiriste et adogmatique, ce qui, répétons-le également, est une contradiction flagrante ; rejeter tout « dogmatisme » et tout « apriorisme », c'est simplement ne pas se servir de toute son intelligence.

La science est censée nous renseigner, non seulement sur ce qui est dans l'espace, mais aussi sur ce qui est dans le temps ; quant au premier genre de savoir, nul ne conteste que la science occidentale a accumulé une quantité énorme de constatations, mais pour ce qui est du second genre, qui devrait nous révéler ce que contiennent les abîmes de la durée, la science est plus ignorante que n'importe quel chamane sibérien, qui au moins peut se référer à une mythologie, donc à un symbolisme adéquat. Certes, il y a de la distance entre le savoir physique — forcément restreint — d'un chasseur primitif et celui d'un physicien moderne, mais mesurée à l'étendue des choses connaissables, cette distance n'est que d'un millimètre.

Mais l'exactitude même de la science moderne, ou de certaines de ses branches, se trouve gravement menacée — et d'une manière assez imprévue — par l'intrusion de la psychanalyse, voire du « surréalisme » et d'autres formes de l'irrationnel érigé en système, ou de l'existentialisme qui, lui, n'est pas de l'irrationnel, mais de l'inintelligent, à rigoureusement parler (1) ; le rationnel exclusif ne peut pas ne pas provoquer de telles interférences, du moins en ses points vulnérables tels que la psychologie ou l'interprétation psychologique — ou « psychologisante » — des phénomènes qui lui échappent par définition.

Il n'est pas étonnant qu'une science issue de la chute — ou

1. C'est-à-dire en appliquant les normes intellectuelles qui s'imposent ci puisqu'il s'agit de « philosophie ».

de l'une des chutes — et de l'illusoire redécouverte du monde sensible soit aussi la science du seul sensible, ou du virtuellement sensible (1), et qu'elle nie tout ce qui dépasse ce domaine, qu'elle nie par conséquent Dieu, l'au-delà et l'âme (2), y compris *a fortiori* le pur Intellect, qui précisément est capable de connaître tout ce qu'elle rejette ; pour les mêmes raisons, elle nie aussi la Révélation qui, elle, rétablit le pont rompu par la chute. Selon les observations de la science expérimentale, le ciel bleu qui s'étend au-dessus de nous est, non pas un monde de béatitude, mais une illusion d'optique due à la réfraction de la lumière dans l'atmosphère, et à ce point de vue-là, on a évidemment raison de nier que le séjour des bienheureux se trouve là-haut ; mais on aurait grandement tort de nier que l'association d'idées entre le ciel visible et le Paradis céleste résulte de la nature des choses et non de l'ignorance et de la naïveté mêlée d'imagination et de sentimentalité, car le ciel bleu est un symbole direct et partant adéquat des degrés supérieurs — et supra-sensoriels — de l'Existence ; il est même une lointaine réverbération de ces degrés, et il l'est forcément du moment qu'il est réellement un symbole, consacré par les Ecritures sacrées et l'intuition unanime des peuples (3). Ce caractère de symbole est si concret et si efficace que les manifestations célestes, quand elles se produisent dans notre monde sensible, « descendent » sur terre et « remontent » au Ciel ; le symbolisme sensible est fonction de la réalité suprasensible qu'il reflète. Les années-lumière et la relativité du rapport espace-temps n'ont absolument rien à voir dans la question — parfaitement « exacte » et « positive » — du symbolisme des apparences et de sa connexion à la fois analogique et ontologique avec les ordres célestes ou angéliques ; que le symbole lui-même puisse n'être qu'une illusion d'optique n'enlève rien à son exactitude ni à son efficacité, car toute apparence, y compris celle de l'espace et des galaxies, n'est à rigoureusement parler qu'une illusion créée par la relativité.

1. Cette nuance s'impose parce qu'on objectera que la science opère avec des éléments qui échappent à nos sens.
2. Nous disons, non que tous les savants nient ces réalités, mais que la science les nie, ce qui est tout différent.
3. Qui dit « symbole », dit « participation » ou « aspect », quelles que soient les différences de niveau.

La science moderne a eu pour effet, entre autres, de blesser mortellement la religion, en posant concrètement des problèmes que seul l'ésotérisme peut résoudre, et que rien ne résout en fait puisque l'ésotérisme n'est pas écouté, et l'est moins que jamais. En face de ces problèmes nouveaux, la religion est désarmée, et elle emprunte maladroitement et en tâtonnant les arguments de l'adversaire, ce qui l'oblige à fausser insensiblement sa propre perspective et à se renier de plus en plus ; sa doctrine n'est pas atteinte, certes, mais les fausses opinions empruntées à ses négateurs la rongent sournoisement « de l'intérieur », témoin l'exégèse moderniste, l'aplatissement démagogique de la liturgie, le darwinisme teilhardien, les « prêtres ouvriers », et l'« art sacré » d'obédience surréaliste et « abstraite ». Les découvertes scientifiques ne prouvent rien contre les positions traditionnelles de la religion, bien entendu, mais personne n'est là pour le montrer ; trop de croyants estiment au contraire que c'est à la religion de « secouer la poussière des siècles », c'est-à-dire de se « libérer » de tout ce qui fait — ou manifeste — son essence ; l'absence de connaissances métaphysiques ou ésotériques d'une part et la force suggestive émanant des découvertes scientifiques et aussi des psychoses collectives d'autre part, font de la religion une victime presque sans défense, une victime refusant même dans une large mesure d'utiliser les arguments dont elle dispose. Il serait pourtant facile, au lieu de glisser dans les erreurs d'autrui, de démontrer que le monde fabriqué par le scientisme tend partout à faire du moyen une fin et de la fin un moyen, et qu'il aboutit, soit à une mystique d'envie, d'amertume et de haine, soit à un matérialisme béat et niveleur ; que la science, bien que neutre en elle-même, — car les faits sont les faits, — est pourtant une semence de corruption et d'anéantissement dans les mains de l'homme qui en moyenne n'a pas une connaissance suffisante de la nature profonde de l'Existence pour pouvoir intégrer — et par là neutraliser — les faits scientifiques dans une vue totale du monde ; que les conséquences philosophiques de la science impliquent des contradictions foncières; que l'homme n'a jamais été aussi mal connu et aussi mésinterprété qu'à partir du moment où on le passa aux « rayons X » d'une psychologie fondée sur des postulats radicalement faux et contraires à sa nature.

La science moderne se présente dans le monde comme le principal ou le seul facteur de vérité ; selon ce style de certitude, connaître Charlemagne, c'est savoir combien a pesé son crâne et quelle a été sa taille. Au point de vue de la vérité totale, — redisons-le une fois de plus — il vaut mille fois mieux croire que Dieu a créé le monde en six jours et que l'au-delà se situe sous le disque terrestre ou dans le ciel tournant, que de connaître la distance d'une nébuleuse à une autre tout en ignorant que les phénomènes ne font que manifester une Réalité transcendante qui nous détermine de toutes parts et qui donne à notre condition humaine tout son sens et tout son contenu ; aussi les grandes traditions, conscientes de ce qu'un savoir prométhéen mènerait à la perte de la vérité essentielle et salvatrice, n'ont-elles jamais prescrit ni encouragé cette accumulation de connaissances tout extérieures et, en fait, mortelles pour l'homme. On affirme couramment que telle ou telle prouesse scientifique « fait honneur au genre humain », et autres niaiseries de ce genre, comme si l'homme faisait honneur à sa nature autrement qu'en se dépassant, et comme s'il se dépassait ailleurs que dans la conscience d'absolu et dans la sainteté.

De l'avis de la plupart de nos contemporains, la science expérimentale se justifie par ses résultats, qui sont en effet éblouissants à un certain point de vue fragmentaire ; mais on perd volontiers de vue, non seulement le fait qu'en définitive les mauvais résultats l'emportent sur les bons, mais aussi la dévastation spirituelle que comporte le scientisme *a priori* et par sa nature même, dévastation que les résultats positifs — toujours extérieurs et partiels — ne sauraient compenser. En tout état de cause, c'est presque de la témérité, de nos jours, d'oser rappeler la parole la plus oubliée du Christ : « Que sert-il à l'homme de gagner le monde entier s'il vient à perdre son âme ? »

* * *

Si l'incroyant se révolte à l'idée que tous ses actes seront pesés, qu'il sera jugé et éventuellement condamné par un Dieu qui lui échappe, qu'il devra expier ses fautes et même simplement son péché d'indifférence, c'est parce qu'il n'a

pas le sens de l'équilibre immanent ni celui de la majesté de l'Existence, et de l'état humain en particulier. Exister n'est pas peu de chose ; la preuve, c'est que nul ne saurait tirer du néant un seul grain de poussière ; et de même, la conscience n'est pas rien ; nous ne saurions en donner une parcelle à un objet inanimé. L'hiatus entre le néant et le moindre objet est absolu, et c'est là au fond l'absoluité de Dieu (1).

Ce qu'il y a d'atroce chez ceux qui affirment que « Dieu est mort » ou même « enterré » (2), c'est qu'ils se mettent par là forcément à la place de ce qu'ils nient : qu'ils le veuillent ou non, ils remplissent psychologiquement le vide laissé par la notion de Dieu, ce qui leur confère provisoirement — et paradoxalement — une fausse supériorité et même une sorte de pseudo-absoluité, ou une sorte de faux réalisme aux allures altières et glaciales, et faussement modestes au besoin. Du coup, leur existence — et celle du monde — est terriblement seule en face du vide laissé par le « Dieu inexistant » (3) ; c'est le monde et c'est eux-mêmes — eux, cerveaux du monde ! — qui désormais supportent tous le poids de l'Etre universel au lieu de pouvoir s'y reposer comme l'exige la nature humaine et avant tout la vérité. Leur pauvre existence individuelle, — non l'Existence comme telle en tant qu'ils y participent et qui leur paraît d'ailleurs « absurde » dans la mesure où ils en ont une idée (4), — leur existence est condamnée à une sorte de divinité, ou plutôt à un simulacre de divinité, d'où cette apparence de supériorité dont nous avons parlé, cette aisance marmoréenne qui se combine volontiers avec une charité pétrie d'amertume et dressée au fond contre Dieu.

L'isolement factice dont il s'agit explique du reste la mystique du « néant » et de l'« angoisse » et aussi l'étonnante

1. Rappelons que Dieu en tant que Sur-Etre, ou Soi supra-personnel, est absolu en un sens intrinsèque, tandis que l'Etre ou la Personne divine est extrinsèquement absolu, c'est-à-dire qu'il l'est par rapport à sa manifestation ou aux créatures, mais non en soi, ni pour l'Intellect qui « pénètre les profondeurs de Dieu ».

2. Il est des Catholiques qui n'hésitent pas à en penser autant des Pères grecs et des scolastiques, sans doute pour compenser un certain « complexe d'infériorité ».

3. En réalité, Dieu n'est pas non plus « existant », en ce sens qu'il ne saurait se réduire à l'existence des choses. Il faudrait dire, pour spécifier que cette réserve n'indique rien de privatif, que Dieu est « non-inexistant ».

4. Cette idée se réduit à la perception du monde et des choses, elle est donc tout à fait indirecte.

recette de l'action libératrice, voire de l'« engagement » : privé de l'« existenciation » divine ou croyant l'être, l'homme doit la remplacer, sous peine de s'écrouler dans son propre néant, par un succédané d'« existence », à savoir précisément l'action « engagée » (1). Mais tout cela n'est au fond qu'une capitulation imaginative et sentimentale devant la machine : puisque la machine n'a de valeur que par ce qu'elle produit, l'homme n'existe que par ce qu'il fait, non par ce qu'il est ; or l'homme défini par l'action n'est plus un homme, mais un castor ou une fourmi.

Dans le même ordre d'idées, il faut signaler le besoin de faux absolus sur tous les plans, d'où le sot dramatisme des artistes modernes ; l'homme ancien, qui avait le sens de la relativité des valeurs et qui mettait chaque chose à sa place, apparaît alors comme médiocre, « complaisant » et hypocrite. La ferveur mystique qui est dans la nature humaine est détournée de ses objets normaux et absurdement dilapidée ; on la met dans une nature morte ou dans une pièce de théâtre, si ce n'est dans les trivialités qui caractérisent le règne de la machine et de la masse.

Indépendamment de l'athéisme doctrinal et des spécialités culturelles, l'homme moderne se meut dans le monde comme si l'Existence n'était rien ou comme s'il l'avait inventée ; elle est pour lui chose banale comme la poussière sous ses pieds, — d'autant qu'il n'a plus conscience du Principe à la fois transcendant et immanent, — et il en dispose avec assurance et inadvertance dans une vie désacralisée, donc devenue insignifiante. Tout est conçu à travers un tissu de contingences, de relations, de préjugés ; nul phénomène n'est plus considéré en soi, dans son être, et saisi à sa racine ; le contingent a usurpé le rang de l'absolu ; l'homme ne raisonne plus guère qu'en fonction de son imagination faussée par les idéologies d'une part et par l'ambiance factice d'autre part. Or les doctrines eschatologiques, avec tout ce qu'elles ont d'excessif pour la sensibilité de ceux qui n'ont pour Evangile

1. On oublie que les sages ou les philosophes qui ont déterminé la vie intellectuelle des siècles ou des millénaires — nous ne parlons pas des Prophètes — n'étaient nullement « engagés », ou plutôt, que leur « engagement » était dans leur œuvre, ce qui est pleinement suffisant ; penser le contraire, c'est vouloir réduire l'intelligence ou la contemplation à l'action, ce qui est bien dans la ligne existentialiste.

que leur matérialisme et leur dissipation et dont la vie n'est qu'une fuite devant Dieu, donnent la mesure de la situation cosmique de l'homme ; ce que les Révélations veulent de nous et ce que le Ciel nous impose ou nous inflige, c'est ce que nous sommes en réalité, sinon à notre propre avis ; nous le savons au fond de nous-mêmes, pour peu que nous nous dégagions de la monstrueuse accumulation d'images fausses qui s'est installée dans notre esprit. Il faudrait redevenir capables de saisir la valeur de l'existence et, dans la multitude des phénomènes, le sens de l'homme ; il faudrait retrouver les mesures du réel. Nos réactions envers les eschatologies traditionnelles — ou envers celle qui nous concerne — donnent la mesure de notre compréhension de l'homme.

Il y a dans l'homme quelque chose qui peut concevoir l'Absolu et même l'atteindre et qui, par conséquent, est absolu. En partant de cette donnée, on peut mesurer toute l'aberration de ceux qui trouvent tout naturel d'avoir le droit ou la chance d'être homme, mais qui veulent l'être en dehors de la nature intégrale de l'homme et en dehors des attitudes qu'elle implique. Bien entendu, la possibilité paradoxale de la nier fait également partie de cette nature, — car être homme, c'est être libre dans le sens du « relativement absolu », — de la même manière que c'est une possibilité humaine d'accepter l'erreur ou de se jeter dans un abîme.

Nous avons dit que les « incroyants » n'ont plus le sens ni du néant ni de l'existence, qu'ils ne connaissent plus le prix de celle-ci et ne la regardent jamais par rapport au néant dont elle se détache miraculeusement. Les miracles proprement dits ne sont en somme que des variantes particulières de ce miracle initial — et partout présent — qu'est le fait d'exister ; le miraculeux et le divin sont partout ; c'est l'esprit humain qui est absent.

Il n'y a, au fond, que trois miracles : l'existence, la vie, l'intelligence ; avec celle-ci, la courbe jaillie de Dieu se referme sur elle-même, tel un anneau qui en réalité n'est jamais sorti de l'Infini.

* * *

Quand on confronte le monde moderne avec les civilisations traditionnelles, il ne s'agit pas simplement de chercher

de chaque côté les biens et les maux ; comme il y a du bien et du mal partout, il s'agit essentiellement de savoir de quel côté se trouve le moindre mal. Si quelqu'un nous dit qu'il y a, en dehors de la tradition, tel ou tel bien, nous répondons : sans doute, mais il faut choisir le bien le plus important, et c'est forcément la tradition qui le représente ; et si on nous dit qu'il y a dans la tradition tel ou tel mal, nous répondons : sans doute, mais il faut choisir le moindre mal, et c'est encore la tradition qui le comporte. Il est illogique de préférer un mal qui comporte quelques biens, à un bien qui comporte quelques maux.

Certes, se borner à admirer les mondes traditionnels c'est encore s'arrêter à un point de vue fragmentaire, car toute civilisation est une « épée à double tranchant » ; elle n'est un bien total que par ses éléments invisibles qui la déterminent positivement. A certains égards, toute société humaine est mauvaise ; si on lui enlève tout caractère transcendant, — ce qui revient à la déshumaniser puisque ce caractère est essentiel à l'homme tout en dépendant d'un consentement libre, — on enlève du même coup à la société toute sa raison d'être, et il ne reste plus qu'un tas de fourmis, nullement supérieur à tout autre tas de fourmis puisque les besoins vitaux et par conséquent le droit à la vie restent partout les mêmes, qu'il s'agisse d'hommes ou d'insectes. C'est une erreur des plus pernicieuses de croire, premièrement que la collectivité humaine comme telle représente une valeur inconditionnelle, et deuxièmement, que le bien-être de cette collectivité représente une telle valeur ou une telle fin de soi.

Les civilisations traditionnelles, en tant que faits sociaux et à part leur valeur intrinsèque, — mais il n'y a là pas de délimitation rigoureuse, — sont malgré leurs imperfections inévitables des digues dressées contre la marée montante de la mondanité, de l'erreur, de la subversion, de la chute sans cesse renouvelée ; cette chute est de plus en plus envahissante, mais elle sera vaincue à son tour par l'irruption finale du feu divin, ce feu dont les traditions étaient déjà des cristallisations terrestres. Rejeter les cadres traditionnels à cause des abus humains revient à admettre que les fondateurs de religion ne savaient pas ce qu'ils faisaient, et aussi que les abus ne sont pas dans la nature humaine, qu'ils sont donc

évitables même dans des sociétés comptant des millions d'hommes, et qu'ils sont évitables grâce à des moyens purement humains, ce qui est bien la contradiction la plus flagrante qui se puisse imaginer.

* * *

En un certain sens, le péché d'Adam fut un péché de curiosité. *A priori*, Adam voyait les contingences sous le rapport de leur rattachement à Dieu et non en elles-mêmes. Ce qui est considéré sous ce rapport, est au delà du mal ; or désirer voir la contingence en elle-même, c'est désirer voir le mal, et aussi le bien en tant que contraste du mal. Du fait de ce péché de curiosité, — Adam voulait voir l'« envers » de la contingence, — Adam lui-même et le monde entier tombèrent dans la contingence comme telle ; le lien avec la Source divine était rompu, il devenait invisible ; le monde était tout d'un coup extérieur à Adam, les choses étaient devenues opaques et lourdes, elles étaient comme des fragments inintelligibles et hostiles. Et ce drame se répète toujours à nouveau, dans l'histoire collective comme dans la vie des individus.

Le savoir dépourvu de sens, — celui auquel nous n'avons droit ni de par sa nature, ni de par notre capacité, ni par conséquent de par notre vocation, — ce savoir n'enrichit pas, il appauvrit. Adam était devenu pauvre après avoir pris connaissance de la contingence comme telle, de la contingence en tant que limite (1). Il faut nous méfier de la fascination que peuvent exercer sur nous les abîmes ; il est dans la nature des impasses cosmiques de séduire et de vampiriser ; le courant des formes ne veut pas que nous lui échappions. Les formes peuvent être des pièges comme elles peuvent être des symboles et des clefs : la beauté peut enchaîner aux formes comme elle peut être une porte vers l'informel.

Ou encore, à un point de vue quelque peu différent : le péché d'Adam, c'est en somme d'avoir voulu superposer

1. Un *hadîth* dit : « Je me réfugie auprès de Dieu devant une science qui ne me sert à rien », et un autre : « C'est un des titres de noblesse du *muslim* de ne pas s'occuper de ce qui ne le regarde pas. » Il faut rester dans l'innocence primordiale, ne pas vouloir connaître l'Univers en détail. Cette soif de savoir — le Bouddha l'a dit — retient l'homme dans le *samsâra*.

quelque chose à l'existence, qui était de la béatitude ; Adam perdit par là cette béatitude et s'engouffra dans le tourbillon inquiet et décevant des choses surajoutées (1). Au lieu de se reposer dans l'immuable pureté de l'Existence, l'homme déchu est entraîné dans la sarabande des choses existantes, qui étant des accidents sont trompeuses et périssables. Dans le cosmos chrétien, la Sainte Vierge est l'incarnation de cette pureté nivéenne ; elle est inviolable et miséricordieuse comme l'Existence ou la Substance ; Dieu en s'incarnant a emmené avec lui l'Existence, qui est comme son trône ; il s'est fait précéder par elle et est venu au monde par elle. Dieu ne peut entrer dans le monde qu'à travers l'Existence vierge.

* * *

Le problème de la chute évoque celui de cette théophanie universelle qu'est le monde. La chute n'est qu'un chaînon particulier de ce processus ; elle n'est d'ailleurs pas présentée partout comme une « faute », mais prend dans certains mythes la forme d'un événement étranger à la responsabilité humaine ou angélique. S'il y a un cosmos, une manifestation universelle, il doit y avoir aussi une chute ou des chutes, car qui dit « manifestation », dit « autre que Dieu » et « éloignement ».

Sur terre, le soleil divin est voilé ; il en résulte que les mesures des choses sont relatives, que l'homme peut se donner pour ce qu'il n'est pas, et que les choses peuvent apparaître comme ce qu'elles ne sont pas ; mais une fois le voile déchiré, lors de cette naissance qu'est la mort, le Soleil divin apparaît ; les mesures deviennent absolues ; les êtres et les choses deviennent ce qu'ils sont et suivent les voies de leur véritable nature.

Ce n'est pas à dire que les mesures divines n'atteignent pas notre monde, mais elles sont comme « filtrées » par sa carapace existentielle, et d'absolues qu'elles étaient, elles deviennent relatives, d'où le caractère flottant et indéterminé des choses terrestres. L'astre solaire n'est autre que l'Etre vu à

1. « Vous êtes dominés par le désir de posséder toujours davantage... » (*Koran*, CII, 1).

travers cette carapace ; dans notre microcosme, le soleil est représenté par le cœur (1).

C'est parce que nous vivons à tous égards dans une telle carapace que nous avons besoin — pour savoir qui nous sommes et où nous allons — de cette déchirure cosmique qu'est la Révélation ; et on pourrait faire remarquer à cet égard que l'Absolu ne consent jamais à devenir relatif d'une manière totale et sans interruption.

Dans la chute et ses rebondissements à travers la durée, nous voyons l'élément « absoluité » dévoré finalement par l'élément « contingence » ; il est dans la nature du soleil d'être dévoré par la nuit, comme il est dans la nature de la lumière de « luire dans les ténèbres » et de « ne point être comprise ». De nombreux mythes expriment cette fatalité cosmique, inscrite dans la nature même de ce que nous pouvons appeler le « règne du démiurge ».

Le prototype de la chute n'est autre que le processus de la manifestation universelle lui-même. Qui dit manifestation, projection, « aliénation », sortie, dit aussi régression, réintégration, retour, apocatastase ; l'erreur des matérialistes, — quelles que soient les subtilités au moyen desquelles ils entendent dissoudre la notion conventionnelle et déjà « périmée » de la matière — c'est de partir de la matière comme d'une donnée primordiale et stable, alors qu'elle n'est qu'un mouvement, une sorte de contraction transitoire d'une substance en soi inaccessible à nos sens. Notre manière empirique, avec tout ce qu'elle comporte, dérive d'une protomatière suprasensible et éminemment plastique ; c'est en elle que s'est reflété et « incarné » l'être terrestre primordial, ce qu'énonce dans l'Hindouisme le mythe du sacrifice de

1. Et la lune est le cerveau, qui s'identifie macrocosmiquement — si le soleil est l'Etre — au reflet central du Principe dans la manifestation, reflet susceptible d'« augmentation » et de « diminution » en fonction de sa contingence et partant des contingences cycliques. Ces correspondances sont d'une telle complexité — un même élément pouvant assumer des significations diverses — que nous ne pouvons les signaler qu'en passant. Bornons-nous à relever encore que le soleil représente lui aussi, et forcément l'Esprit divin manifesté, et que c'est à ce titre qu'il doit « diminuer » en se couchant et « augmenter » en se levant ; il donne lumière et chaleur parce qu'il est le Principe, et il se couche parce qu'il n'en est que la manifestation. La lune, dans ce cas, est le reflet périphérique de cette manifestation. Le Christ est le soleil, et l'Eglise est la lune ; « il vous est avantageux que je m'en aille », mais « le Fils de l'homme reviendra... »

Purusha. Sous l'effet de la qualité segmentante de cette protomatière, l'image divine s'est brisée et diversifiée ; mais les créatures étaient encore, non des individus qui s'entre-déchirent, mais des états contemplatifs dérivés de modèles angéliques et, à travers eux, de Noms divins, et c'est en ce sens qu'on a pu dire qu'au Paradis les brebis vivaient à côté des lions ; il ne s'agit là que des prototypes « hermaphrodites » — de forme sphérique suprasensorielle — de possibilités divines, issues des qualités de « clémence » et de rigueur », de « beauté » et de « force », de « sagesse » et de « joie ». C'est dans cette hylé protomatérielle qu'eut lieu la création des espèces et celle de l'homme ; création semblable à la « cristallisation subite d'une solution chimique sursaturée » (1) ; après la « création d'Eve » — la bipolarisation de l' « androgyne » primordial — eut lieu la « chute », à savoir l'« extériorisation » du couple humain, laquelle entraîna à sa suite — puisque dans la protomatière subtile et lumineuse tout était lié et solidaire — l'extériorisation ou « matérialisation » de toutes les autres créatures terrestres, donc leur « cristallisation » en matière sensible, lourde, opaque et mortelle.

Nous ne nous souvenons pas dans quel texte traditionnel nous avons lu que le corps humain, et même le corps vivant tout court, est comme la moitié d'une sphère ; toutes nos facultés et mouvements regardent et tendent vers un centre perdu — que nous sentons comme « devant » nous — mais retrouvé symboliquement, et indirectement, dans l'union sexuelle. Mais le résultat n'est qu'un douloureux renouvellement du drame : une nouvelle entrée de l'esprit dans la matière. Le sexe opposé n'est qu'un symbole : le vrai centre est caché en nous-mêmes, dans le cœur-intellect. La créature reconnaît quelque chose du centre perdu dans son partenaire ; l'amour qui en résulte est comme une ombre lointaine de l'amour de Dieu, et de la béatitude intrinsèque de Dieu ; c'est aussi une ombre de la connaissance qui brûle les formes, et qui unit et délivre.

Tout le processus cosmogonique se retrouve, d'une façon statique, dans l'homme : nous sommes faits de matière, c'est-

1. Expression qu'employa Guénon en parlant de la réalisation de l'« Identité suprême ». Il est plausible que la déification ressemble — en direction inverse — à son antipode, la création.

à-dire de densité sensible et de « solidification », mais au centre de notre être se trouve la réalité suprasensible et transcendante, qui est à la fois infiniment fulgurante et infiniment paisible. Croire que la matière est l'« alpha » par lequel tout a commencé, revient à affirmer que notre corps est le début de notre âme, donc que l'origine de notre *ego*, de notre intelligence, de nos pensées est dans nos os, nos muscles, nos organes ; en réalité, si Dieu est l'« oméga », il est nécessairement aussi l'« alpha », sous peine d'absurdité. Le cosmos est un « message de Dieu à Lui-même par lui-même », comme diraient les Soufis, et Dieu est « le Premier et le Dernier » et non le Dernier seulement. Il y a une sorte d'« émanation », mais celle-ci est strictement discontinue à cause de la transcendance du Principe et de l'incommensurabilité essentielle des degrés de réalité ; l'émanationnisme, au contraire, postule une continuité qui affecterait le Principe en fonction de la manifestation. On a dit que l'univers visible est une explosion et par conséquent une dispersion à partir d'un centre mystérieux ; ce qui est certain, c'est que l'Univers total, qui dans sa majeure partie nous est invisible par principe et non *de facto* seulement, décrit un tel mouvement — symboliquement parlant — pour aboutir au point mort de son expansion ; ce point est déterminé, d'abord par la relativité en général et ensuite par la possibilité initiale du cycle dont il s'agit. L'être vivant lui-même ressemble à une explosion cristallisée, si l'on peut dire ; c'est comme si elle s'était cristallisée de frayeur devant Dieu.

* * *

S'étant fermé lui-même l'accès du Ciel et ayant répété à plusieurs reprises — et dans des cadres plus restreints — la chute initiale, l'homme a fini par perdre l'intuition de tout ce qui le dépasse et du même coup, il est devenu inférieur à sa propre nature, car on ne peut être pleinement homme que par Dieu, et la terre n'est belle que par son lien avec le Ciel. Même si l'homme est encore croyant, il oublie de plus en plus ce que veut la religion au fond : il s'étonne des calamités de ce monde, sans se douter qu'elles peuvent être des grâces puisqu'elles déchirent — comme la mort — le voile de

l'illusion terrestre et permettent ainsi de « mourir avant de mourir », donc de vaincre la mort.

Bien des gens s'imaginent que le purgatoire ou l'enfer est pour ceux qui ont tué, volé, menti, forniqué, et ainsi de suite, et qu'il suffit de s'être abstenu de ces actions pour mériter le Ciel ; en réalité, l'âme va au feu pour ne pas avoir aimé Dieu, ou pour ne pas l'avoir aimé suffisamment ; on le comprendra si l'on se souvient de la Loi suprême de la Bible : aimer Dieu de toutes nos facultés et de tout notre être. L'absence de cet amour (1) n'est pas forcément le meurtre ou le mensonge ou quelque autre transgression, mais c'est forcément l'indifférence (2) ; et celle-ci est la tare la plus généralement répandue, c'est la marque même de la chute. Il est possible que les indifférents (3) ne soient pas des criminels, mais il est impossible qu'ils soient des saints ; c'est eux qui entrent par la « porte large » et marchent sur la « voie spacieuse », et c'est d'eux que dit l'Apocalypse : « Aussi, parce que tu es tiède et que tu n'es ni froid ni chaud, je te vomirai de ma bouche » (4). L'indifférence envers la vérité et envers Dieu est voisine de l'orgueil et ne va pas sans hypocrisie ; son apparente douceur est pleine de suffisance et d'arrogance ; dans cet état d'âme, l'individu est content de soi, même s'il s'accuse de défauts mineurs et se montre modeste, ce qui ne l'engage à rien et renforce au contraire son illusion d'être vertueux. C'est le critère d'indifférence qui permet de surprendre l'« homme moyen » comme « en flagrant délit », de saisir le vice le plus sournois et le plus insidieux pour ainsi dire à la gorge et de prouver à chacun sa pauvreté et sa détresse ; c'est cette indifférence qui est en somme le « péché originel », ou qui le manifeste le plus généralement.

L'indifférence est aux antipodes de l'impassibilité spirituelle ou du mépris des vanités, et aussi de l'humilité. La vraie humilité, c'est savoir que nous ne pouvons rien ajouter

1. Il s'agit, non pas exclusivement d'une *bhakti*, d'une voie affective et sacrificielle, mais simplement du fait de préférer Dieu au monde, quel que soit le mode de cette préférence ; l'« amour » de l'Ecriture englobe par conséquent aussi les voies sapientielles.
2. C'est avec raison que Fénelon a vu dans l'indifférence la plus grave des maladies de l'âme.
3. Les *ghâfilûn* du Koran.
4. III, 16.

à Dieu et que, si nous possédions toutes les perfections possibles et que nous eussions accompli les œuvres les plus extraordinaires, notre disparition n'enlèverait rien à l'Eternel.

La plupart des croyants eux-mêmes sont trop indifférents pour sentir concrètement que Dieu est, non seulement « au-dessus » de nous, « au Ciel », mais aussi « devant » nous, à la fin du monde ou même simplement à la fin de notre vie ; que nous sommes traînés à travers la vie par une force inéluctable et qu'au bout du parcours, Dieu nous attend ; que le monde sera submergé et ravalé un jour par une irruption inimaginable du miraculeux pur, — inimaginable parce que dépassant toutes les expériences et toutes les mesures humaines. L'empirisme humain ne saurait donc en être témoin, pas plus qu'un éphémère ne peut statuer sur l'alternance des saisons ; pour une créature qui serait née à minuit et dont la vie ne durerait qu'un jour, le lever du soleil ne saurait entrer d'une façon quelconque dans la série des sensations habituelles ; l'apparition du disque solaire, qu'aucun phénomène analogue ne laissait prévoir durant la longue nuit, apparaîtrait comme un prodige inouï et apocalyptique. Or c'est ainsi que Dieu viendra. Il n'y aura plus que cette seule venue, cette seule présence, et le monde des expériences en éclatera.

* * *

Chez l'homme marqué par la chute, l'action non seulement l'emporte sur la contemplation, mais l'abolit même ; normalement, l'alternative ne devrait pas se poser, la contemplation n'étant dans sa nature propre ni solidaire de l'action ni opposée à celle-ci ; mais l'homme de la chute n'est précisément pas l'homme « normal » au sens absolu. Nous pourrions dire aussi que sous tel rapport, il y a harmonie entre la contemplation et l'action, et que sous tel autre rapport il y a opposition ; mais celle-ci est alors extrinsèque et tout accidentelle. Il y a harmonie en ce sens que rien ne peut s'opposer par principe à la contemplation — c'est la thèse initiale de la *Bhagavadgîtâ* — et il y a opposition en tant que les plans diffèrent : de même qu'il est impossible de contempler à la fois un objet tout proche et le paysage lointain qui est

derrière, de même il est impossible — sous ce seul rapport — de contempler et d'agir à la fois (1).

L'homme de la chute est l'homme entraîné par l'action et enfermé en elle, et c'est pour cela qu'il est aussi l'homme du péché ; l'alternative morale vient moins de l'action que de l'exclusivisme de l'action, c'est-à-dire de l'individualisme et de son illusoire « exterritorialité » vis-à-vis de Dieu ; l'action devient en quelque sorte autonome et totalitaire, alors qu'elle devrait s'insérer dans un contexte divin, dans un état d'innocence qui ne saurait séparer l'acte de la contemplation.

L'homme de la chute est à la fois comprimé et écartelé par deux pseudo-absolus : le « moi » pesant et la « chose » dissipante, le sujet et l'objet, l'*ego* et le monde. Dès le réveil, le matin, l'homme se souvient qui il est et tout de suite, il pense à telle ou telle chose ; entre l'*ego* et l'objet, il y a un lien, qui est le plus communément l'action, d'où un ternaire qui tient en cette phrase : « Je — fais — ceci » ou, ce qui revient au même : « Je — veux — ceci ». L'*ego*, l'acte et la chose sont pratiquement trois idoles, trois écrans qui cachent l'Absolu ; le sage est celui qui met l'Absolu à la place de ces trois termes : c'est Dieu en lui qui est la Personnalité transcendante et réelle, donc le Principe du « moi » (2) ; l'acte est l'Affirmation de Dieu, au sens le plus large, et l'objet est encore Dieu (3) ; c'est ce que réalise, de la façon la plus directe possible, l'oraison — ou la concentration — quintessentielle, qui englobe, virtuellement ou effectivement, toute la vie et le monde entier ; en un sens plus extérieur et plus général, tout homme

1. C'est ce qu'exprime la tragédie de Hamlet : il y avait là des faits et des actions, et des exigences d'action, mais le héros shakespearien voyait à travers tout cela, il ne voyait que les principes ou les idées ; il s'enfonçait dans les choses comme dans un marais ; leur vanité même, où leur irréalité, l'empêchait d'agir, dissolvait son action ; il avait en face de lui, non tel mal, mais le mal comme tel, et il se brisa devant l'inconsistance, l'absurdité, l'insaisissabilité du monde. La contemplation, ou bien éloigne de l'action en faisant disparaître les objets de l'action, ou bien rend l'action parfaite en faisant apparaître Dieu dans l'agent ; or la contemplativité de Hamlet avait démasqué le monde, mais elle ne s'était pas encore fixée en Dieu ; elle était comme suspendue entre deux plans de réalité. En un certain sens, le drame de Hamlet est celui de la *nox profunda* ; c'est peut-être aussi, en un sens plus extérieur, le drame du contemplatif qui est obligé à l'action, mais qui n'en a pas la vocation ; c'est certainement un drame de la profondeur en face de l'inintelligibilité de la comédie humaine.

2. « Le Christ en moi », comme dirait saint Paul.

3. Ceci correspond au ternaire soufique « l'Invoquant, l'Invocation, l'Invoqué » (*dhâkir, dhikr, Madhkûr*).

doit voir les trois éléments « sujet », acte » et « objet » en Dieu dans la mesure où il en est capable de par ses dons et de par la grâce.

L'homme de la chute est un être fragmentaire, et il y a là pour lui un danger de déviation ; car qui dit fragmentaire, dit déséquilibré, à rigoureusement parler. En termes hindous, on dira que l'homme primordial, *hamsa*, était encore sans caste ; or le *brâhmana* ne correspond pas exactement au *hamsa*, il n'en est que le fragment supérieur, sans quoi il posséderait par définition la qualification plénière du roi-guerrier, du *kshattriya*, ce qui n'est pas le cas ; mais tout *Avatâra* est forcément *hamsa*, de même que tout « libéré vivant », tout *jivan-mukta*.

Que l'on nous permette d'ouvrir ici une parenthèse. Nous avons souvent parlé de la transcendance « naturellement surnaturelle » de l'Intellect ; or il convient de ne pas perdre de vue que cette transcendance ne peut agir sans entraves qu'à condition d'être encadrée par deux éléments supplémentaires, humain l'un et divin l'autre, à savoir la vertu et la grâce. Par « vertu », nous n'entendons pas les qualités naturelles qui accompagnent forcément un degré élevé d'intellectualité et de contemplativité, mais l'effort conscient et permanent vers la perfection, laquelle est essentiellement effacement, générosité et amour de la vérité ; par « grâce », nous entendons l'aide divine que l'homme doit implorer et sans laquelle il ne peut rien faire, quels que soient ses dons ; car un don ne sert à rien s'il n'est béni par Dieu (1). L'intellect est infaillible en soi, mais le réceptacle humain n'en est pas moins soumis à des contingences qui, sans pouvoir modifier la nature intrinsèque de l'intelligence, peuvent cependant s'opposer à sa pleine actualisation et à la pureté de son rayonnement.

Ceci dit, revenons au problème de l'action. Le processus et le résultat même de la chute se répètent sur une échelle réduite dans tout acte extérieur ou intérieur qui est contraire à l'harmonie universelle, ou à un reflet de cette harmonie, telle une Loi sacrée. L'homme qui a péché, premièrement

1. Dans certaines disciplines, c'est le *guru* qui fait fonction de Dieu, ce qui revient pratiquement au même, eu égard aux données — et aux impondérables — du climat spirituel dont il s'agit.

s'est laissé séduire et deuxièmement n'est plus le même qu'auparavant ; il est comme marqué par le péché, et il l'est forcément, puisque tout acte portera ses fruits ; tout péché est une chute, et par là même « la chute ». En parlant de « péché », nous entendons distinguer un « péché relatif » ou extrinsèque et un « péché absolu » (1) ou intrinsèque, et ensuite un péché d'intention : est « relatif » le péché qui ne s'oppose qu'à telle morale spécifique — telle la polygamie pour les Chrétiens ou le vin pour les Musulmans — mais qui, par le fait même de cette opposition, rejoint pratiquement pour les intéressés le « péché absolu », comme le prouvent les sanctions d'outre-tombe énoncées par les Révélations respectives ; toutefois, certains « péchés relatifs » peuvent devenir légitimes — dans le cadre même de la Loi qui les réprouve — grâce à des circonstances particulières ; c'est le cas du meurtre à la guerre, par exemple. Est « absolu » ou intrinsèque le péché qui est contraire à toutes les morales et exclu dans toutes les circonstances, tel le blasphème, ou le mépris de la vérité ; quant au péché d'intention, il est extérieurement conforme à telle morale, ou à toutes les morales, mais intérieurement opposé à la Nature divine, telle l'hypocrisie. Nous appelons « péché » un acte qui, premièrement s'oppose à la Nature divine sous une forme ou selon un mode quelconque — nous pensons ici aux Qualités divines et aux vertus intrinsèques qui les reflètent — et deuxièmement engendre en principe des souffrances posthumes ; nous disons « en principe », car en fait, la pénitence et les actes positifs d'une part et la divine Miséricorde d'autre part effacent les péchés, ou peuvent les effacer. Nous appelons « morale » une législation sacrée en tant qu'elle ordonne tels actes et prohibe tels autres, quelles que soient par ailleurs la profondeur et la subtilité que peuvent avoir les définitions suivant les doctrines ; cette réserve signifie que l'Inde et l'Extrême-Orient ont de la « transgression » et de la « Loi » des conceptions plus nuancées que l'Occident sémite et européen, en ce sens qu'il est largement tenu compte en Orient de la vertu compensatoire de la connais-

1. Il va sans dire que cet adjectif, qui est ici synonyme de « mortel », n'a qu'une fonction toute provisoire et indicative quand il intervient dans le cadre même de la contingence.

sance, « eau lustrale à nulle pareille », comme disent les Hindous, et que le rôle de l'intention va beaucoup plus loin que ne le conçoivent la plupart des Occidentaux, si bien qu'il peut arriver par exemple qu'un *guru* ordonne, provisoirement et en vue de telle opération d'alchimie spirituelle (1), des actes qui, sans nuire à personne, sont contraires à la Loi (2) ; mais une Législation n'en comporte pas moins une morale, et l'homme comme tel est ainsi fait qu'il distingue à tort ou à raison entre un « bien » et un « mal », c'est-à-dire que sa perspective est forcément fragmentaire et analytique. Du reste, quand nous disons que tels actes sont opposés à la « Nature divine », nous le faisons sous réserve que métaphysiquement rien ne peut s'opposer à cette Nature, ce que l'Islam exprime en affirmant que rien ne saurait sortir de la Volonté divine, même pas le péché (3) ; de telles idées rejoignent les perspectives non-sémitiques, lesquelles insistent toujours fortement sur la relativité des phénomènes et sur la variabilité des définitions suivant les aspects.

C'est cette conception essentielle et quasi informelle du péché qui explique l'absence, dans une tradition restée « archaïque » comme le *Shintô* et partant « inarticulée » dans une large mesure, d'une doctrine élaborée du péché ; les règles de pureté sont les supports d'une vertu primordiale synthétique, supérieure aux actions et censée leur conférer une qualité spirituelle ; alors que les morales sémitiques partent de l'action — en dehors de l'ésotérisme tout au moins — et semblent capter ou même définir la vertu à partir de l'action, la morale shintoïque et les morales analogues (4) partent de la vertu intérieure et globale et ne voient pas dans les actes des cristallisations inconditionnelles ; ce n'est qu'*a posteriori* et en raison de l'influence « extériorisante » du temps que le besoin d'une morale plus analytique a pu se faire sentir.

1. L'Islam n'ignore pas ce point de vue, témoin l'histoire koranique du sage mystérieux scandalisant son disciple par des actes à intention secrète mais extérieurement illégaux.
2. Ou plus précisément aux « prescriptions », telles qu'elles existent dans l'Hindouisme et, en Occident, dans le Judaïsme surtout ; il ne saurait s'agir d'infractions graves à l'ordre public.
3. Ceci, le Christianisme l'admet également, par la force des choses, mais en y mettant moins d'insistance.
4. On pourrait se demander s'il s'agit là encore de « morale » au sens propre, mais c'est là une question de terminologie qui importe peu pour nous, dès lors que nous avons précisé les modes.

Le péché, avons-nous dit, retrace la chute. Mais il n'y a pas que lui qui la retrace dans l'ordre des attitudes et activités humaines ; il y a aussi des facteurs beaucoup plus subtils, en même temps que moins graves, qui interviennent dans la vie bien réglée, et qui sont en connexion avec ce que les Arabes appellent la *barakah* ; ces facteurs assument peut-être de l'importance dans la mesure où le but spirituel est plus élevé. Ils s'agit, sur les plans les plus divers, du choix des choses ou des situations ; de l'intuition de la qualité spirituelle des formes, des gestes; des actes moralement indifférents ; c'est là un domaine qui se trouve en rapport avec le symbolisme, avec l'esthétique, avec le sens des matières, des proportions, des mouvements, bref avec tout ce qui, dans un art sacré, une liturgie, un protocole, a de la signification et de l'importance. A un certain point de vue, cela paraît négligeable, mais cela ne l'est plus du tout quand on songe au « maniement des influences spirituelles » — si cette expression est permise — et qu'on se rend compte qu'il est des formes qui attirent les présences angéliques tandis qu'il en est d'autres qui les repoussent ; dans le même ordre d'idées, nous dirons qu'il y a à côté des obligations, une sorte de politesse à l'égard du Ciel. Les choses ont leurs rapports cosmiques et leurs parfums, et il faut que toute chose garde comme un souvenir du Paradis ; il faut vivre selon les formes et les rythmes de l'innocence primordiale et non selon ceux de la chute. Agir selon la *barakah*, c'est agir en conformité d'une sorte d'« esthétique divine » : c'est une application extérieure du « discernement des esprits » ou de la « science des humeurs » (*ilm el-khawâtîr* en arabe), aussi d'une géométrie et d'une musique à la fois sacrées et universelles. Tout a un sens et tout indique quelque chose ; le sentir et s'y conformer évite bien des erreurs que le seul raisonnement ne saurait prévenir. Sans cette science de la *barakah*, l'art sacré, qui encadre et pénètre toute l'existence humaine dans les civilisations traditionnelles et qui constitue même tout ce qu'on entend de nos jours par « culture », du moins en parlant des traditions — sans cette science des « bénédictions », disons-nous, l'art sacré de toutes les formes de la civilité resteraient inintelligibles et n'auraient aucun sens ni aucune valeur.

Ce qui importe pour l'homme virtuellement libéré de la

chute, c'est de rester dans la sainte enfance. D'une certaine manière, Adam et Eve étaient « enfants » avant la chute et ne sont devenus « adultes » que par elle et après elle ; l'âge adulte reflète en effet le règne de la chute ; la vieillesse, dans laquelle les passions se sont tues, rapproche de nouveau de l'enfance et du Paradis, dans les conditions spirituelles normales tout au moins. Il faut combiner l'innocence et la confiance des tout petits avec le détachement et la résignation des tout vieux ; les deux âges se rencontrent dans la contemplativité, puis dans la proximité de Dieu : l'enfance est « encore » proche de Lui, et la vieillesse l'est « déjà ». L'enfant peut trouver son bonheur dans une fleur, et de même le vieillard ; les extrêmes se touchent, et le cercle spiroïdal se referme dans la Miséricorde.

FRITHJOF SCHUON.

UN PROPOS TRANSCENDANT D'ABÛ YAZÎD AL-BISTÂMÎ

Remarques préliminaires

Le texte que nous présentons appartient à ceux qui concernent directement et explicitement l'expression, chez Abû Yazîd de la « réalisation » de l'état de Soufi au sens rigoureux du terme, c'est à-dire de la « réalisation » de la Connaissance métaphysique suprême. Il est tiré de la somme d'*akhbâr* réunis dans l'œuvre attribuée à as-Sahlajî par M. Badawî et incorporée par lui dans son livre : « *Chatahâtu-ç-Çûfiyyah* » (« Les propos extatiques des Soufis »), dont le premier volume est consacré à Abû Yazîd al-Bistâmî (Le Caire, 1949). Ce texte, qui dans l'édition de M. Badawî s'étend de la page 138 à la page 141, est le plus important de ceux où Abû Yazîd parle des diverses phases de la réalisation métaphysique, car ces phases sont ici explicitées et parfaitement détaillées.

Le point de départ y est le degré spirituel appelé « Œil de la certitude » (*Aînu-l-Yaqîn*), ce qui signifie que la connaissance discursive et théorique est déjà dépassée ; il s'agit donc de connaissance intuitive, mais celle-ci n'est pas encore totale ni identifiante entre le « sujet » et l' « objet » ; la dualité subsiste et reste à dépasser. Abû Yazîd commence en effet le « récit » de sa « réalisation » spirituelle en ces termes : « Je regardai mon Seigneur avec l'« œil de la Certitude », La connaissance est immédiate puisqu'elle s'opère par le « regard », c'est-à-dire par l'intuition directe, mais elle est encore duelle puisqu'il y persiste la distinction entre le « Seigneur » et celui qui Le « regarde » ; en outre à ce degré le « regard » part de l'être qui « réalise ». Lorsque la Connaissance sera devenue pleinement immédiate et identifiante toute dualité aura cessé. Mais avant de réaliser cet Etat suprême l'être qui part de la « Certitude » doit parcourir différentes phases transformantes et ce sont ces phases, parcourues par Abû Yazîd, qui sont énoncées ici.

Il s'agit d'ailleurs plus précisément de la relation d'un dialogue suprême entre Abû Yazîd et Allah, événement qui eut lieu dans un langage d'une condition autre qu'humaine, car il est précisé qu'il s'agissait d'une langue produite par la Subtilité divine (*Lisânu-l-Lutf*), ce qui veut dire aussi que le texte que nous en tenons ne peut être qu'une transposition en paroles humaines. Ce dialogue est de fonction opérative. Allah soumet ainsi son adorateur à un examen métaphysique graduel de forme dialectique, consistant en questions et réponses, qui est accompagné d'un renouvellement progressif des facultés contemplatives et des qualifications ontologiques. La Connaissance s'opérera toujours par le « regard », mais à celui d'Abû Yazîd vers son Seigneur répondra le « Regard » d'Allah, et à chaque « Regard » divin s'opérant par l'« Œil » d'un Attribut Abû Yazîd franchit un nouveau degré dans la Connaissance. La « réalisation » métaphysique s'accomplit ainsi, sous des rapports progressivement disposés, et à chaque état de Connaissance correspondra un « entretien intime » (*munâjât*) entre Abû Yazîd et Allah jusqu'à ce que, dans la phase ultime de la Connaissance, où toute dualité a cessé, « la Parole soit devenue Une », selon les termes mêmes d'Abû Yazîd, et que son langage soit « devenu le langage de l'Identité ». Cette méthode force Abû Yazîd à dégager l'« Objet » suprême de la Connaissance de toute identification Le limitant ou de toute « personnification » distinctive Le définissant.

Dans la traduction nous avons surtout cherché à conserver au texte la précision de la phrase. Etant donné qu'il s'agit d'une expression aussi éloignée que possible de l'expression littéraire, chaque mot du texte arabe a une valeur « technique », c'est-à-dire que son acception est à la fois précise et spéciale, et que ce mot est d'une nécessité absolue, ce qui ne saurait être le cas pour des textes littéraires qui, n'étant pas véhicules d'une Vérité autonome, peuvent s'accommoder d'une initiative de l'auteur, de ce qu'on appelle le style et la personnalité de l'auteur, qui fera par conséquent des mots ce qu'il veut. Ici chaque mot, chaque pronom, chaque préposition ne sont employés que pour exprimer d'une façon technique la Vérité, et leur variation et parfois même leur simple changement de disposition à l'intérieur de la phrase ne font que traduire aussi fidèlement que possible les diverses modifications qualitatives de la Connaissance. Ce qui caractérise essentiellement ce texte, et qui pourrait passer pour un « style » mais qui n'en est pas un d'après ce que nous venons de dire, c'est l'emploi particulièrement frappant des pronoms personnels et des prépositions ; et c'est la grande importance de ces pronoms et des prépositions ainsi que de leur place, qui nous a obligé à traduire d'aussi près que possible la phrase arabe. Les prépositions correspondent aux différents modes de « relations » (*nisab*) entre l'être et le Principe, les pronoms personnels traduisant les diverses « positions » ontologiques et métaphysiques du Verbe vis-à-vis de l'être avec qui Il s' « entretient » jusqu'à ce qu'Abû Yazîd « réalise » que cet « entretien » n'est autre que celui du Verbe avec Soi-même et par Soi-même. Le texte arabe présente ce qu'on appelle grammaticalement des « phrases nominales », c'est-à-dire des phrases où il n'y a pas de verbe mais seulement un prédicat et un attribut simplement juxtaposés. Ces « phrases nominales » sont particulièrement fréquentes dans le texte dont nous présentons la traduction, car elles expriment des identifications ou, dirions-nous en langage mathématique, des « équations » ; ces identifications ou « équations » ontologiques font place, au cours du processus de « réalisation » par la Connaissance, à d'autres identifications et à d'autres « équations » qui sont « résolues » ultimement par l' « intégration » de toutes les « relations » ontologiques et métaphysiques dans une seule Identité. Cette « réduction » à l'Identité représente l'aspect le plus élevé du *Tawhîd*.

Nous avons tenu à préciser ces quelques points pour que le lecteur puisse davantage saisir la portée du texte, et aussi pour nous justifier de ne pas avoir eu recours à des périphrases ou à des tournures plus élégantes. Nous avons au contraire assez souvent conservé les répétitions et tenu à respecter le parallélisme et la symétrie de certains mots ou de certaines phrases non pas simplement parce qu'ils étaient « voulus par l'auteur » au sens littéraire, ce qui ne saurait avoir dans notre domaine une signification pertinente, mais surtout parce qu'ils correspondaient de la façon la plus directe et la plus sûre à la réalité des choses interprétées.

* * *

J'ai entendu (1) Abû Abdallah Mohammad Ibn Abdallah ach-Chîrâzî le Soufi dire, un jour du mois de cha'bân de l'an 419 (de l'Hégire) : J'ai entendu Muzhaffar

1. C'est As-Sahlajî qui parle ou plutôt qui écrit dans le recueil d'*Akhbâr* qui lui est attribué. Comme pour les Hadiths ou « Traditions » rapportant les actes et les paroles du Prophète, les *akhbâr*, c'est-à-dire les « informations » ou les « dits » concernant un personnage important des premiers siècles de l'Islam, sont précédés de la « chaîne » des noms de ceux qui se sont transmis les paroles de ce personnage.

Ibn Aîssâ al-Marâghî dire : J'ai entendu Chanbadhîn dire : J'ai entendu Abû Yazîd (al-Bistamî) dire :

« Je regardai mon Seigneur avec l'« œil de la Certitude » (*aïnu-l-Yaqîn*) (1), après qu'Il m'eût détourné de (ce qui est) autre que Lui et qu'Il m'eût éclairé de Sa Lumière. Il me fit voir alors des merveilles de Son Secret (ou « Mystère ») (*Sirr*) et Il me montra Son Soi (*Huwiyyatu-Hu*) (2).

Je regardai alors « par Son Soi » mon « moi » (*anâiyyatî*) (3): ma lumière cessa sous l'effet de Sa Lumière et cessèrent, ma force sous l'effet de Sa Force, et ma puissance sous l'effet de Sa Puissance ; je vis ainsi mon moi par Son « Soi », la grandeur que je m'attribue, par Sa Grandeur, et mon élévation par Son Elévation.

Je le regardai alors avec « l'œil de la Vérité » (*aïnu-l-Haqq*) et je Lui dis : « Qui est-ce ? » (*Man Hadhâ*). Il me répondit : « Ce n'est ni Moi ni autre que Moi (*Hadhâ lâ Anâ wa-lâ ghaïrî*) ! Il n'y a pas de dieu si ce n'est Moi (*Lâ ilâha illa anâ*) (4) » !

Il me permuta de mon « moi » vers Son « Soi » et Il m'ôta de « mon propre soi » (*huwiyyatî*) par Son « Soi » (*Huwiyyatu-Hu*). Il me fit voir Son « Soi » en tant que Seul (*Fard*) et je Le regardai donc par Son Soi.

Or lorsque j'eus regardé la Vérité par la Vérité, je vis la Vérité par la Vérité et je subsistais dans la Vérité par la Vérité, un certain temps (*zamânan*), sans souffle, sans parole,

1. Ainsi que nous l'avons indiqué dans nos remarques préliminaires, l'« œil de la Certitude » correspond à une connaissance d'ordre intuitif, immédiate mais non encore identifiante, c'est-à-dire laissant subsister la dualité. La connaissance immédiate identifiante, où il n'y a plus de dualité, est désignée par « la Réalité de la Certitude » (*Haqqu-l-Yaqîn*).

2. *Huwiyyah*, terme dérivé du pronom *huwa* = « lui », exprime la condition d'un être « en tant que soi » ; dans la dialectique des hypostases qu'occasionnent les thèmes des pronoms, la *huwiyyah* s'oppose plus particulièrement à *anâiyyah*, terme dérivé de *anâ* = « moi » dont il sera question plus bas et signifiant de son côté la condition du même être, ou d'un autre, « en tant que moi ». On compte encore dans le même ordre d'idées la *antiyyah*, terme dérivé de la même façon de *anta* = « toi ». Ainsi, pour ne considérer que ce groupe homogène de termes concernant les pronoms du singulier masculin, la *anâiyyah*, la *antiyyah* et la *huwiyyah* sont trois hypostases de la conscience personnelle de l'être en général : elles jouent leur rôle tant dans l'ordre « divin » que dans l'ordre « créaturel ».

3. Il faut distinguer *anâiyyah* de *anâniyyah* qui signifie « égoïsme ».

4. La question « qui est-Ce ? « visait « ce » qu'Abû Yazîd constatait de la Réalité divine. Or la connaissance de cette Réalité en tant qu'assignable est inadéquate et inexacte ; c'est pourquoi la réponse dit tout d'abord : « Ce n'est pas Moi », mais comme c'était là néanmoins un aspect de cette même Réalité, la réponse se complète contradictoirement par « ni autre que Moi », ce que vient « expliquer » en quelque sorte le témoignage d'unicité divine qui suit immédiatement dans les paroles seigneuriales.

sans ouïe et sans science, jusqu'à ce qu'Allah m'eût produit une science (issue) de Sa Science (*Ilm*), un langage (émi) de Sa Subtilité (*Luṭf*), et un œil (surgi) de Sa Lumière (*Nûr*) (1).

Je Le regardai donc alors « par Sa Lumière », je connus en puisant à Sa Science, et je m'entretins avec Lui selon le langage de Sa Subtilité. Je Lui dis : « Que dois-je penser de Toi ? (*Mâ bâli bi-Ka*). Il me répondit : « Je suis à toi par toi (*Anâ la-ka bi-ka*) : il n'y a pas de dieu autre que toi » (*Lâ ilâha ghaïra-ka*) ! Je m'écriai : « Ne m'abuse pas à mon sujet (*lâ taghurranî bî*) ! Je ne pourrais trouver à Ton sujet une satisfaction (qui soit) par moi et qui ne soit au contraire par Toi (*anâ lâ ardhâ bî an-Ka dûna-Ka*). Ma satisfaction à Ton sujet je la trouve par Toi, en dehors (de toute idée) de moi (*Fa-ardhâ bi-Ka an-Ka dûnï*) ».

Il m'accorda alors la faveur d'être « par Lui sans moi », et je m'entretins donc par Lui-même sans moi. Ainsi je dis : « Qu'ai-je de Ta part comme (attribut de) Main divine (ou « Pouvoir divin ») (*mâ lî min Yadi-Ka an-Ka*), ô objet de mes désirs ? » Il me répondit : « Tu exerceras Mon Commandement et Ma Défense » (*alaï-ka bi-Amrî wa-Nahyî*) ». Je demandai : « Et qu'aurais-je (si j'exerce) Ton Commandement et Ta Défense ? (*wa-mâ lî min Amri-Ka wa-Nahyi-Ka*). Il me répondit : « (Tu auras) Mon Eloge pour toi dans (l'exercice de) Mon Commandement et de Ma Défense : Je te remercierai pour ce que tu auras (exercé) du Commandement que Je t'ai confié, et Je t'aimerai pour ce que tu auras interdit (en vertu) de Ma Défense » (2). Je répliquais : « « S'il est

1. Il s'agit ici d'un premier *fanâ* = « extinction » métaphysique qui se situe *in divinis*, et qu'il ne faut donc pas confondre avec les degrés inférieurs du *fanâ* initiatique. Le « temps » (*zamân*) pendant lequel Abû Yazîd est resté « sans souffle, sans parole, sans ouïe et sans connaissance » marque une résorption principielle des facultés de l'être. Celui-ci revient ensuite avec des facultés renouvelées, proprement « divines », selon ce qu'Abû Yazîd atteste.

2. Tout ce passage est susceptible d'une autre traduction : lorqu'Abû Yazîd demande : « *Wa-mâ lî min Amri-ka wa Nahyi-Ka ?* » on peut en effet comprendre : « Et qu'aurai-je (à exercer) de Ton Commandement et de Ta Défense ? » La réponse s'interprétera alors de la façon suivante : « (Tu feras) Ma (propre) Louange de toi en exerçant Mon Commandement et Ma Défense... » Ceci serait à mettre en rapport avec la célèbre *chathah* (propos extatique) prononcé par Abû Yazîd : « *Subhânî* ! *Subhânî* ! *Mâ a'zhama cha'nî* ! » ou : « Gloire à Moi ! Gloire à Moi ! Que Je suis grand ! » Cette *chathah* n'est autre qu'une Louange divine par laquelle Allah Se loue Soi-même au travers d'Abû Yazîd qui se loue soi-même en louant Allah et parce qu'Allah le loue ; c'est ce qui crée l'ambiguïté de la *chathah* et qui aveugle le profane accusant alors Abû Yazîd de « prétention pharaonique. »

question que je sois remercié, rends-Toi des grâces à Toi-même, et s'il est question que je sois blâmé, Tu ne saurais être sujet au blâme, ô objet de mes désirs, ô mon espérance dans l'épreuve, ô mon remède dans le mal ! C'est Toi Celui qui commande (donne l'ordre) (*Anta-l-Âmiru*) et c'est Toi Celui auquel il est commandé (qui reçoit l'Ordre) (*wa-Anta-l-Ma'mûr*) : et il n'y a pas de dieu autre que Toi » !

Il resta alors silencieux à mon égard et je compris par ce silence qu'Il était satisfait de moi.

Puis Il reprit : « Qui t'a instruit ? » Je répondis « Celui qui questionne est plus savant que celui qui est questionné. (Du reste) c'est Toi Celui qui répond (*Anta-l-Mujîb*) (1) de même que c'est Toi Celui à qui il est répondu (*wa Anta-l-Mujâb*) (C'est pourquoi quand) c'est Toi Celui qui questionne, c'est Toi (seul) Celui à qui est posée (logiquement) la question (*Anta-s-Saïlu wa-Anta-l-Mas'ûl*) ».

L'épreuve d'Allah à mon égard « par Lui » cessa ; je fus satisfait de Lui « par Lui » et Il fut satisfait de moi également « par Lui », car j'étais ainsi par Lui (*anâ bi-Hi*), tandis que Lui restait Lui (*Huwa-Huwa*) : Il n'y a pas de dieu si ce n'est Lui !

Ensuite Il m'illumina de la Lumière de l'Essence (*Nûru-dh-Dhât*), et je Le regardais avec l'« œil de la Grâce » (*aïnu-l-Fadl*). Il me dit : « Demande ce que tu veux de Ma Grâce, Je (te) le donnerai ! » Je répondis : « Tu es meilleur ou « plus plein de grâce » (*afdal*) que Ta « Grâce » (*Fadl*), et Tu es plus généreux que Ta Générosité (*Karam*) : j'ai eu ma satisfaction à Ton sujet par Toi-même, et j'ai abouti à Toi, ne me présente pas autre (chose) que Toi et ne m'éloigne pas de Toi en me faisant prendre quelque chose d'inférieur à Toi. Ne m'abuse pas par Ta Bienveillance (*Lutf*), ni par Ta Générosité (*Karam*), ni par Ta « Grâce » (*Fadhl*). La Grâce vient toujours de Toi, et elle revient à Toi : (Or de même que) Tu es Celui qui ramène (*Anta-l-Mu'îd*) (2), Tu es Toi-même le « Ramené » (*wa Anta-l-Mu'âd*). Tu es encore Celui qui désire (*Anta-l-Murîd*) (3) et Tu es aussi le « Désiré » (*Anta-l-Murâd*) : or ainsi cesse tout ce qui pourrait être désiré en dehors

1-2-3. Noms divins de la liste légale.

de Toi, de même que cesse toute question de Ta part à Ton sujet ».

Il ne me répondit pas pendant un certain temps, puis (finalement) Il me déclara ceci : « Vérité (*Haqq*) est ce que tu as dit, Vérité ce que tu as entendu, Vérité ce que tu as vu, Vérité aussi ce que tu as « vérifié (par réalisation) » (*haqqaqta*). Je dis alors : « Que non ! C'est Toi la Vérité, et c'est par la Vérité qu'est vue la Vérité. Tu es la Vérité et c'est par la Vérité qu'est vérifiée (et réalisée) la Vérité. Et c'est de la Vérité et par la Vérité qu'on entend la Vérité ! De même que Tu es Celui qui entend (*Anta-s-Samî*) (1), Tu es aussi Celui qui fait entendre (*wa-Anta-l-Musmi'*). De même que Tu es la Vérité (*Anta-l-Haqq*) (2), Tu es aussi Celui qui fait être Vérité (*Anta-l-Muhiqq*) : il n'y a pas de dieu autre que Toi ! » Il me répondit : « Tu n'es (cependant) que la Vérité. Et c'est par la Vérité que tu as parlé ! » Je répliquais : mais c'est plutôt Toi la Vérité, et c'est Ta Parole qui est Vérité, et c'est la Vérité par Toi qui est « Vérité ». Tu es Toi (*Anta-Anta*) : il n'y a pas de dieu autre Toi ! Il me répondit alors : « Qu'es-tu (*mâ anta*) ? » Je répliquai : « Qu'es Tu » ? Il répondit : « Je suis la Vérité (*Anâ-l-Haqq*) ». Je dis : « Je suis par Toi ». Il répondit : « Puisque tu es « par Moi », Je suis Toi et Tu es Moi ». Je me ressaisis : « Ne m'abuse pas à Ton sujet en me privant de Toi (*Lâ taghurranî bi-Ka an-Ka*) ! Certes, c'est Toi qui es « Toi » (*Anta-Anta*) ! Il n'y a pas de dieu autre que Toi » !

Lorsque je fus parvenu à la Vérité et que je fus demeuré avec la Vérité « par la Vérité », Elle me créa l'« aile » (*janâh*) de la puissance (*'izz*) et (celle) de la grandeur (*kibriyâ'*) ; avec mes deux « ailes » je m'« envolai » alors, mais je n'atteignis pas le terme de Sa Puissance et de Sa Grandeur. Je L'appelai alors pour Lui demander secours envers Lui au sujet de ce que je ne pouvais que par Lui.

Il me regarda avec l'« Œil de la Largesse » (*Aïnu-l-Jûd*) (3)

1-2. Noms divins de la liste légale.

3. *Al-Jûd* que nous traduisons faute de mieux par « Largesse », est en réalité la générosité spontanée, non précédée d'une demande, et complète (elle est supérieure à la générosité désignée par le terme *karam*). Considérée dans l'ordre divin elle est à l'origine de l'Existence. Ibn Arabî dit : *mina-l-Jûdi zhahara-l-Wujûd* = « C'est de la Largesse (*Jûd*) que procède l'Existence (*Wujûd*) ».

et Il me rendit fort par Sa Force (*qawwânî bi-Quwwaati-Hi*). Il me para et me couronna (*tawwajanî*) avec la Couronne de Sa Noblesse (*Tâju Karâmati-Hi*), Il me « singularisa » par Sa « Singularité » (*afradanî-bi-Fardâniyyati-Hi*), Il me rendit unique par Son Unicité (*wahhadanî bi-Wahdâniyyati-Hi*) et Il m'attribua Ses Attributs (*waçafanî bi-Cifâti-Hi*) auxquels nul ne Lui est associé (1). Puis Il me dit : « Sois Unique par Mon Unicité, sois « Singularisé » par Ma « Singularité », rehausse ta tête avec la Couronne de Ma Noblesse, sois glorifié par Ma Gloire, sois puissant par Ma Toute-Puissance et sors avec Mes Attributs au devant de Mes Créatures afin que je vois Mon « Soi » dans ton « soi » ! Quiconque t'aura vu M'aura vu (*man ra'â-ka râ'â-Nî*) et quiconque se sera dirigé vers toi se sera dirigé vers Moi (*man qaçada-ka qaçada-Nî*), ô (toi) Ma Lumière sur Ma Terre, et Mon Ornement dans Mon Ciel (2) ! » Je répondis : « C'est Toi ma vision dans mon œil (*Anta 'iyânî fî' aïnî*)

1. La mention de « non-association », alors qu'il s'agit d'une participation aux Attributs divins, veut dire qu'Abû Yazîd fut alors absolument unifié et identifié à Allah.

2. Abû Yazîd fut ainsi une Forme Théophanique qu'Allah envoyait dans le monde.

Ce passage correspond à un autre *khabar* cité par as-Sarrâj dans son ouvrage : *Kitâbu-l-Luma'*. Il est reproduit par M. Badawi dans son livre : *Chatahâtu-ç-Çafiyyah*, page 20 et on en trouvera la traduction dans l'ouvrage de M. Dermenghem « Les Saints Musulmans », p. 223 (voir aussi : « Le Soufisme » par A. J. Arberry, p. 62). Une variante de ce même *khabar* se trouve dans l'ouvrage d'as-Sahlajî (p. 116 de l'édition de M. Badawi) : elle est plus complète que le texte cité par as-Sarrâj et c'est pourquoi nous jugeons utile de la traduire : « Abû Yazîd dit : « Je fus élevé une fois jusqu'à ce que je demeure devant Lui et Il me dit : « O Abû Yazîd, Mes créatures veulent te voir. » Abû Yazîd répondit : « O mon Bien-Aimé, moi je ne veux pas les voir mais si Tu veux cela de moi, je ne peux contester avec Toi : orne-moi donc de Ton Unicité afin que, lorsque Tes créatures me verront, elles disent : « Nous T'avons vu » ; c'est Toi qui seras alors « cela » alors que « moi » je n'y serai point. » Abû Yazîd poursuivit : « Il fit cela : me fit subsister, m'orna et m'éleva, puis (me) dit : « Sors au-devant de Mes créatures ! » Je fis alors un « pas » (loin) de Lui vers la Création, mais au second « pas » je m'« évanouis » et alors Il cria « : Rendez-(Moi) Mon bien-aimé, car il ne peut supporter d'être (loin) de Moi ! » Ces dernières phrases sont également citées par Muhyi-a-Dîn Ibn 'Arabî dans ses *Futûhât* au chapitre 45 consacré à la « réalisation descendante » et à propos de la catégorie initiatique de ceux qui « retournent » à la Création « contraints et forcés comme Abû Yazîd, ce que le texte cité par as-Sahlajî confirme, alors que celui d'as-Sarrâj ne fait pas mention de cette « hésitation » d'Abû Yazîd devant le « retour » à la Création, qui n'est autre que la « réalisation descendante » par laquelle le Soufî est identifié véritablement et totalement à l'« Homme Universel » (*al-Insânu-l-Kâmil*). On se reportera à ce sujet avec fruit à l'étude *Réalisation ascendante et descendante* de René Guénon (*Initiation et Réalisation spirituelle*, ch. XXXII). Voir aussi M. Vâlsan, *Un texte du Sheikh al-Akbar sur la « Réalisation descendante »*, E. T. avril-mai 1953.

et ma science dans mon ignorance (*wa-'ilmî fî jahlî*) ; sois Toi-même Ta Lumière (*kun Anta Nûra-Ka*), Tu seras vu par Toi-même ! : il n'y a pas de divinité si ce n'est Toi. » Il me répondit alors dans le langage de la Satisfaction : « Que mon serviteur est savant ! » Je m'écriai : « C'est Toi Celui qui sait (*Anta-l'Alim*) et Tu es aussi Ce qui est su (*wa-Anta-l-Ma'lûm*), c'est Toi Celui qui « singularise » (*Anta-l-Mufrid*) et Tu es le « Singulier » (*wa-Anta-l-Fard*) : Tu rends « singulier » par Ta « Singularité » et Tu rends unique par Ton Unicité : ne me distrais donc pas par Toi de Toi ! »

L'épreuve d'Allah à mon égard « par Sa Singularité » cessa, ainsi que celle « par Son Unicité » au sujet de Son Unicité. Je demeurai alors « avec Lui », sans « singularisation par moi » (*tafarrudî*), mais par Sa Singularité, et je demeurai « avec Lui » par Lui.

Mes attributs s'évanouirent (*faniya*) sous l'effet de Ses Attributs, mon nom disparut sous l'effet de Son Nom, ce qui pouvait avoir en moi une signification de « premier » tomba par la vertu de Sa qualité de « Premier » et ce qui pouvait avoir en moi une signification d'« ultime » tomba par la vertu de Sa qualité d'« Ultime » (1).

Je Le regardai alors par Son Essence que ne voient pas « ceux qui prétendent pouvoir Le qualifier » (*al-wâçifûn*), que n'atteignent pas les « savants » (*al-âlimûn*) et que ne comprennent pas « ceux qui s'appliquent aux œuvres » (*al-âmilûn*).

Il me regarda par l'« Œil de l'Essence » (*Aïnu-dh-Dhât*), après que furent disparus mon nom, mes attributs, ce qui pouvait avoir en moi une signification de « premier » et ce qui pouvait avoir une signification d'« ultime », ainsi que ma définition (principielle) (*na'tî*). Il m'appela alors par Son Nom, me qualifia par l'épithète (*kannânî*) de son Soi, et conversa avec moi par Son Unité (*Ahadiyyah*). Il dit : « O

1. Nous avons été obligé ici d'interpréter quelque peu le texte, beaucoup plus elliptique, dans lequel il est dit seulement : *Wa-saqata « anni awwaliyyati bi-Awwaliyyati-Hi wa-âkhiriyyati bi-Akhiriyyati-Hi »*. Or, si *Awwaliyyah* peut se traduire par « qualité de Premier » attribuée à Allah et *Akhiriyyah* de même par « qualité d'Ultime », lorsqu'il s'agit d'Abû Yazîd ces termes mêmes doivent être interprétés comme étant dans son être les « reflets » et les « correspondances » des « qualités de Premier et d'Ultime » d'Allah.

Moi ! » (*yâ Anâ*), je répondis : « O Toi ! » (*yâ Anta*), et Il me dit : « O Toi ! »

L'épreuve d'Allâh à mon égard « par moi » cessa alors envers moi : Il ne me nomma pas de l'un de Ses Noms sans que je ne Le nommasse du même, et Il ne m'attribua pas l'un de Ses Attributs que je ne Lui attribuasse le même. Toute chose « par Lui » cessa « de moi ». Je restai une certaine « durée » (*dahran*) sans « souffle de vie » (*rûh*) et sans « corps » (*jism*) comme mort (1).

Puis Il me redonna la vie après m'avoir fait mourir et Il (me) dit : « A qui (appartient) le Royaume aujourd'hui ? » (*li-mani-l-Mulku-l-yawm*) ; puisqu'il m'avait redonné la vie, je répondis : « A Allâh, l'Unique, le Réducteur » (*li-Llâhi-l-Wâhidi-l-Qahhâr*) (2). Il reprit : « A qui (appartient) le Nom ? » (*li-mani-l-Ism*) ; je dis : « A Allâh, l'Unique, le Réducteur. » Il ajouta : « A qui (appartient) l'Autorité (*al-Hukm*) aujourd'hui ? » ; je répondis : « A Allâh, l'Unique, le Réducteur. » Il dit alors : « A qui (appartient) le Libre Arbitre (*al-Ikhtiyâr*) ? » ; et je répondis : « Au Seigneur Autoritaire Seul-Puissant » (*li-r-Rabbi-l-Jabbâr*) (3).

Il me dit : « Je t'ai revivifié par Ma Vie (*Hayâtî*). Je t'ai fait roi sur Mon Royaume, Je t'ai nommé de Mon Nom, Je t'ai donné Mon Autorité, Je t'ai fait comprendre Mon Libre-Arbitre, et Je t'ai accordé les Noms de la Seigneurie (*Asmâ'u-r-Rubûbiyyah*) et les Attributs éternels (*Aç-Cifâtu-l-azaliyyah*) ». Je répondis : « Je ne sais ce que tu veux : suis-je à moi-même, Tu n'es pas satisfait, suis-je à Toi par Toi, Tu

1. Il s'agit maintenant d'un deuxième *fanâ* ou « extinction » initiatique. Ce deuxième *fanâ* se distingue du premier en ce que l'être ne réalise pas une simple résorption de ses facultés suivie d'un don des « Facultés » divines, mais qu'il meurt et ensuite ressuscite et qu'une nouvelle « Vie » spirituelle lui est donnée. La « durée » de ce *fanâ* s'exprime par le mot *dahr* et non plus par le mot *zamân* car le *dahr* est l'aspect destructeur de la durée ainsi qu'il ressort de l'emploi de ce mot dans le Coran (45,23) : « Ils disent) : ne nous détruit que le *dahr* alors qu'ils ne soupçonnent pas (ce qu'il en est). » De même dans la Tradition il est dit : « Ne maudissez pas *ad-dahr*, car c'est Allah qui est *ad-Dahr* ! »

2. La question « A qui appartient le Royaume aujourd'hui ? » et la réponse : « A Allah, l'Unique, le Réducteur » sont coraniques (40,16) et sont prononcées au moment de la Résurrection. Abû Yazîd réalisant la « mort » et la « résurrection » suprêmes, ces mêmes paroles sont prononcées à la fois par Allah et par lui.

3. *Al-Jabbâr* désigne Allah en tant que Sa volonté et Sa décision sont seules à s'exercer et qu'elles excluent, par conséquent, tout libre arbitre créaturel, mais aussi toute possibilité d'indifférence ou de hasard dans le libre choix divin.

n'es pas satisfait ! » Il dit alors : « Ne sois ni à toi-même ni à Moi-même ! J'étais à toi « là où » tu n'étais pas (*Innî kuntu la-ka haithu lam takun*), sois donc à Moi « là où » tu n'étais pas (*fa-kun lî haithu lam takun*). (Aussi), sois à toi « là où » tu as été (*kun la-ka haithu kunta*), et sois donc à Moi « là où » Je suis (*fa-kun lî haithu kuntu*) (1) ! » Je m'écriai : « Mais pourrais-je cela autrement que par Toi ? » (*wa-annâ lî bi-dhâlika illâ bi-Ka*) ».

Il me jetta alors un regard de l'« Œil de la Puissance » (*Aïnu-l-Qudrah*) et m'anéantit par Son Etre (*a'dama-nî bi-Kawni-Hi*), Il apparut en moi avec Son Essence, et je fus par Lui (*fa-kuntu bi-Hi*). L'entretien (de la Dualité) cessa (*fa-nqata'a-l-munâjât*) : la Parole devient Une (*fa-çâra-l-Kalimatu wâhidatan*) et le Tout par le Tout devint Un (*wa-çara-l-kullu bi-l-kulli wâhidan*). Il me dit : O Toi ! » (*yâ Anta*) ; et (cette fois-ci) je lui répondis : « O Moi ! » (*yâ Anâ*). Il me dit : « Tu es le « Singulier » (*Anta-l-Fard*) ; je répondis : « Je suis le « Singulier » (*Anâ-l-Fard*). Il me dit : « Tu es Toi » (*Anta Anta*) ; je répondis : « Je suis Moi » (*Anâ Anâ*) ; mais si j'étais Moi en tant que « moi » (*wa law kuntu Anâ min haithu anâ*) je ne dirais pas : Moi (*la-mâ qultu Anâ*). Or, puisque Je ne suis pas « moi », sois : Toi et Toi (*fa-kun Anta wa-Anta*) ! » Il approuva : « Moi (et) Moi » (*Anâ Anâ*). Ainsi ma parole (qui s'exprimait) au nom de Son « Egoïté » (*Anâiyyatu-Hu*) fut comme ma parole au sujet de Son Ipséité, selon une (parfaite) identité (*tawhîdan*). Mes attributs devinrent les Attributs de la Seigneurie, mon langage (devint) le langage de l'Identité (*lisânu-t-Tawhîd*) ; mes attributs sont : Il est Lui, il n'y a pas de divinité si ce n'est Lui.

Et ainsi Fut ce qui fut, car cela était (de l'ordre) de Ce qui a (toujours) été (*fa-kâna mâ kâna bi-kawnihi mimmâ qad kâna*), et Fut aussi ce qui Sera du fait que Sera (seulement) Ce qui Est (*wa mâ yakûnu bi-kawnihi yakûnu mâ yakûnu*) (2).

1. Le texte arabe est susceptible dans le passage de plusieurs voyellations ; nous avons adopté celle qui nous paraissait offrir le sens métaphysique le plus plausible, mais on peut lire et comprendre également, entre autres possibilités : « (Aussi) sois à toi « là où » Je suis, et sois à Moi « là où » tu es ! »

2. La phrase : « *Fa-kâna mâ kâna bi-kawni-hi mimmâ qad kâna wa-mâ yakûnu bi-kawni-hi yakûnu mâ yakûnu* » peut se comprendre et se traduire de multiples façons. La traduction à laquelle nous nous sommes rallié correspond à l'interprétation métaphysique la plus élevée qui concerne l'Etat impersonnel suprême et indéterminé.

Mes attributs sont les Attributs de la Seigneurie, et les « désignations » (que je formule) (*ichârâtî*) sont les « désignations » (que formule) l'Eternité-Sans-Commencement (*al-Azaliyyah*), et mon langage est le langage de l'Identité ».

Traduction et notes par
ROGER DELADRIÈRE.

LES OPÉRATIONS HERMÉTIQUES (1)

I. — La Séparation

D'APRÈS le témoignage unanime des textes, la première opération de l'Art hermétique est la *séparation*. Dans le langage chiffré, quantité d'expressions la désignent, soit pour déconcerter le profane, soit pour montrer les différents aspects qu'elle comprend. Nous-même verrons pourquoi : séparation, dissolution, extraction, préparation du Mercure des Sages, préparation des eaux corrosives, mort, réduction à la Matière première, ablution, union, dépouillement, etc. sont à ce sujet des termes équivalents.

Nous poserons le problème technique dans les termes de Sendivogius, d'après lequel l'arcane de l'Oeuvre est dans le Soufre des Philosophes qui se trouve pourtant dans une « geôle très ténébreuse », dont Mercure détient les clefs (2). A son tour, Mercure est sous la garde de Saturne. Pour comprendre, il suffit de rapporter ces symboles à leurs sens relatifs aux différentes entités de l'homme.

Il s'agit d'émanciper la forme subtile de vie (Mercure), unissant l'Ame et le Corps de Saturne, qui est le corps physique qui, dans l'état de l'identification avec la forme, attire à lui et *fixe* le Mercure dans sa modalité spécifiquement désignée par ☿ (en opposition à ☿) (3). Parmi les différents sens de l'allégorie hermétique, Saturne qui tranche les pieds

1. Les pages inscrites sous ce titre sont des chapitres du Livre *La Tradition hermétique* de J. Evola (traduit de l'italien par Ivonne J. Tortat) qui paraîtra prochainement dans la collection « Les Editions Traditionnelles » (anciennement Chacornac et Co).

2. Sendivogius, *De Sulphure*, cit., 157, 171, 196, 219.

3. Il y a deux signes du Mercure, ☿ et ☿ ; le premier tient de sa modalité élémentaire, tandis que le second ☿ — le « Mercure double » — recèle l'influence d'un principe supérieur, de ♈ = 🜍 qui au-dessus du signe prend la place du principe lunaire ☽. Dans un autre chapitre l'auteur indique les correspondances dans l'homme des deux Mercures.

(*Note de la Rédaction*).

de Mercure (chez Abraham le Juif, par exemple), on trouve précisément celui-ci. Le Mercure devient ainsi un Mercure individué, non-libre vis-à-vis de son individuation, lié, donc déchu de la possibilité d'assumer toute autre forme au delà de celle qu'il a comme vie d'une vie donnée, particulière et conditionnée. En ce sens, Mercure se trouve sous la garde de Saturne.

Le lien de ☿ se transmet à ☿, et ainsi l'activité qui déjà décèle l'influence d'un principe supérieur ♈, reste canalisée dans les voies du corps, et subit les conditions de celui-ci. Par là, le principe Moi aussi, ou Soufre, est saisi et il reste conditionné dans la forme d'une individualité donnée, de la personne qui correspond à ce corps déterminé. Les clefs de cet emprisonnement sont donc dans Mercure, soumis à Saturne (1).

Hermétiquement, séparer veut dire extraire le Mercure du corps ; l'action de l'organisme animal sur la force vitale étant suspendue, les autres principes deviennent aussi libres virtuellement. C'est pourquoi on enseigne que le Mercure est la seule clef « capable d'ouvrir le Palais du Roi, qui est fermé », ou, comme le dit Philalète, « capable de rompre les barrières de l'Or » (2). Grâce à la séparation, le Mercure revient donc à l'état libre, à l'état de possibilité vitale indéterminée (voilà la « conversion dans la Matière Première ») et ainsi le Soufre intérieur trouve ouvertes devant lui les voies de toute action transcendante et de toute transformation.

Ceci est le schéma. Nous allons maintenant indiquer quelques textes où on le retrouve. On comprend à présent ce que veut dire « purification et animation du Mercure vulgaire ». En des termes semblables à ceux de Sendivogius, Pernety nous parle d'un Feu caché dans le Feu naturel [c'est l'état profond de la force-Moi] qui est à réanimer, en

1. *Cf.* le passage déjà cité de Della Riviera (*Il mondo magico*, 19), où l'on dit que la vertu divine se diffusant dans les individus, « à ce même instant « perd sa nature universelle... c'est pourquoi elle est recherchée vainement en dehors du Centre dans le Centre contenu [dans celui humain]. « Ce Centre est le déjà nommé Antre de Mercure, et l'Esprit n'est autre « chose que le don caché en lui : et finalement le même Mercure est le fils de « Maya, comprise dans la théologie antique comme la Terre elle-même ». *Cf.* J. Böhme, *De Signatura*, VIII, 34 : « L'Artiste doit bien connaître le « Soufre qui est la base de ses opérations, et il doit secourir lui et le Mercure, « retenus prisonniers par Saturne. Seulement alors, l'Enfant pourra se manifester ».

2. Salmon, *Introd. à la Bibliothèque des Philosophes Chymiques*, p. CXVII.

le libérant de la prison dans laquelle il a été enfermé : « Le « Corps est le principe de la fixité et enlève aux deux autres « principes [Esprit et Ame] la volatilité [la possibilité libre, « propre à la condition non-corporelle] ; l'Esprit [c'est-à-« dire le Mercure] livre l'*entrée* en ouvrant le Corps ; et l'Eau, « au moyen de l'Esprit [par Eau, on doit entendre ici ce qui « en « dissolvant » l'Esprit, le ramène à l'état libre], tire « le Feu de sa prison, et c'est l'Ame » (1). Le même auteur spécifie : « Tout le secret de la Philosophie Hermétique con-« siste dans l'obtention du Mercure pur [c'est-à-dire] dans « l'état où il se trouvait avant d'être mélangé à un métal « quelconque [avant d'être spécialisé comme vie liée, selon « un rapport nécessitant, à un être individu]. Celui-là est le « Mercure-principe, duquel se distingue le Mercure vulgaire « qui est comme mort quand il est hors de la Minière [de la « possibilité universelle, étant arrêté par Saturne] parce que « son Feu intérieur est assoupi et ne peut agir [d'une « manière supra-normale] s'il n'est pas activé par le Mer-« cure-principe » (2).

Nous avons déjà vu que le *désir* est ce qui a lié la vie au corps, dans le sens d'une « chute ». Nous avons aussi parlé de la relation établie traditionnellement entre le principe du désir et un des sens du symbole des Eaux. Ainsi nous pouvons comprendre ce que veut dire Flamel, quand il exhorte à *assécher* l'Eau [le Mercure] : c'est lui ôter cette « humidité » symbolique qui représente la force-désir — « jusqu'à ce « qu'elle ait pris pour demeure la racine de son propre élé-« ment [réintégration dans son état originel par suspension du « désir] » (3) ; et ce que veulent dire d'autres auteurs en parlant d'un régime du Feu préliminaire, tendant à détruire l'« humidité superflue », à dessécher ou « calciner » toute la substance. Le *Livre de l'Alun et du Sel* dit que le processus consiste essentiellement dans le fait « d'extraire [du Corps]

1. Pernety, Dict., 403.

2. *Ibid.*, 294 ; cf. 296.

3. Flamel, *Dés. désiré* cit., 313. On peut dès à présent citer aussi D'Espagnet (*Arc. Herm. Philos. Op.*, § 50 sqq.) qui dit que le Mercure a deux taches originelles, données l'une par la terrestréité qui lui est mêlée avec la congélation (c'est-à-dire dans l'individuation) et l'autre par hydropisie, par une Eau impure et crue (c'est-à-dire encore à l'état premier de chaos et de soif) qui est entrée dans ses chairs.

l'humidité pernicieuse et d'infuser en lui, au contraire, l'*humidité ignée — humiditas ignea* ». « Alors l'Eau sera spirituelle, « avec le pouvoir de convertir les natures en d'autres « natures » (1).

De nouveau, nous retrouvons exactement notre schéma dans Philalète, qui parle d'un « Soufre passif, qui est dans le « Mercure [c'est la force-Moi, paralysée à cause de l'état du « principe vital fixé par le corps] et qui aurait dû être actif « et agissant... Par cela, on voit qu'il est nécessaire d'y intro- « duire un principe de vie, mais de même nature, qui res- « suscite la vie, qui est cachée et comme morte en son « Centre ». Pour cela les mages « mêlèrent la vie à la Vie « [c'est-à-dire, en séparant le principe vital du fixe, le réu- « nirent à son tronc originel], humidifièrent le sec, animèrent « le passif avec l'actif et ressuscitèrent enfin la vie au moyen « de la mort « (2). Dans le paragraphe suivant nous expliquerons selon quel sens particulier cette « mort » doit être entendue. Mais dans ce même passage, relevons le symbolisme de « humidifier le sec », opposé, en apparence, à celui d'assécher la Matière. Il s'agit toujours du principe du désir, qui dans un cas est considéré sous l'aspect symbolique d'Eau, de Chaos, de « Nature qui jouit d'elle-même » et est « fascinée par ses éléments » ; qui, dans l'autre cas, est prise au contraire selon l'aspect de l'aridité inhérente à la « soif », du dessèchement et de la contraction que le Feu impur et dévorant produit dans le principe de vie. C'est pourquoi on prescrit aussi d'« irriguer la Terre, rendue sèche par l'action du « Feu, au moyen d'une Eau de même nature [celle purifiée, " divine ", que l'on obtient en " séparant "] ». Par cela les portes de cette Terre symbolique s'ouvrent, et le Brigand sera contraint de fuir avec ses artifices iniques — le « Brigand » ici sert à désigner l' « esprit contrefait » des Gnostiques, le « Moi des Eléments » de la doctrine hindoue, ce Moi qui est une créature du Corps. « L'Eau sera purgée de sa « *lèpre* et de son humeur hydropique et superflue [c'est « l'excès du principe humide sur celui de l'Or, excès qui « produit l'état consumant — la lèpre — du désir] en ajou- « tant le véritable Soufre. Alors tu obtiendras la Fontaine

1. Flamel, *Ibid.*, 314.
2. Philalète, *Introitus Apertus*, § IX.

« du comte Bernard de Trévise » (1). Nous reviendrons sur cette Fontaine : en elle on peut reconnaître la *fons perennis* des Mystères classiques, la Fontaine dont il est dit dans les Evangiles que son Eau éteint toute soif et donne la vie éternelle. Mais déjà ici, on aperçoit le symbolisme des deux Eaux correspondant aux deux régions, aux régions de l'être et du devenir : c'est la force de Vie, comme elle se manifeste sous l'une ou l'autre condition. La séparation, dit Arnauld de Villeneuve (2), produit l' « Eau divine et immuable » (ou « permanente », ou « éternelle », en opposition à la loi de la région inférieure des changements) : opération, qui simultanément est mise en relation avec le dégel, le retour de la glace à l'état fluide de l'Eau, c'est-à-dire avec la « solution » alchimique.

Voilà donc que s'éclaircit la convergence des différents symboles : séparer du corps, signifie faire passer à l'état non-individué, aformel, le principe-Vie (Eau ou Mercure) ; comme passage du « fixe » au « non-fixe » il y a donc une « solution » ; comme libération de ce que le corps enfermait, il y a une « extraction » ; comme retour à l'état originel, il y a une « conversion dans la matière première » et la « confection du Mercure des Sages » (3) ; il y a enfin « jonction », quand les deux états sont pensés sous une forme hypostatique, et dans la transformation on voit l'unification de la vie spécialisée avec la vie immuable, qui, cependant, ne lui est pas extérieure, mais se trouve comme syncopée et évanouie dans la racine de la première.

2. — La Mort. L'Œuvre au Noir.

L'action du corps physique sur ☿ étant suspendue, son action sur les autres principes, psychiques et mentaux, de l'homme, qui ont leur base en ☿, est suspendue en même temps. Alors se produit ce moment de crise que nous avons mentionné à propos du symbolisme de la graine qui « doit mourir dans la Terre, pour fructifier ensuite ». Toutes les facultés ordinaires

1. Philalète, *Ibid.*, § VI.
2. A. de Villeneuve, *Semita Semitae* cit., 18. Cf. Flamel, *Dés. désiré*, § 1.
3. Cf. *Triomphe Hermétique*, 141 : « Le Mercure s'appelle Esprit des « Philosophes, parce que seuls les Sages connaissent le secret pour le rendre « esprit, *le libérant de la prison du corps dans lequel la nature l'avait enfermé* ».

et le sens même du Moi, en sont frappés; et voici les symboles déjà signalés du Mercure philosophal comme arme qui blesse, qui tue, qui assomme ; comme Eau dissolvante, poison, acide philosophal, vipère. Apparaît la *noirceur*, la couleur « plus noire que le noir » de la « putréfaction » ou « mortification » hermétique, signe de la première mutation effective dans la constitution de la « substance » symbolique, qui passe par la position horizontale — propre à celui qui a été abattu.

Pour expliquer cette expérience prise en général, même sans se rapporter aux enseignements ésotériques, il y a le fait concret que, lorsque les activités de la conscience extérieure de veille sont réduites, cette conscience chez l'homme ordinaire est réduite aussi. Une telle réduction, à ses différents degrés, suit la séparation progressive du principe Mercure qui, se détachant, cesse d'accueillir les images du monde extérieur. Pour peu que la conscience ordinaire sache encore se tenir debout sans leur secours, on a l'état de rêverie, et ensuite de songe, où la dynamisation du pouvoir plastique de l'imagination dissociée des sens extérieurs est, pourtant, accompagnée d'un affaiblissement du sens de soi. Quand le détachement s'accentue, le sommeil sans rêves succède, et alors la conscience est abolie. Plus loin, l'état de transe, la léthargie et l'état cataleptique. Plus loin encore, quand la séparation est complète, on a l'état de mort apparente, et enfin la dissociation de l'organisme que la force vitale ne tient plus uni : c'est-à-dire la mort.

Celle-ci est la phénoménologie de la « séparation » et de la « dissolution », quand elle se produit d'une façon spontanée, passive et négative, dans la petite et la grande nuit de l'homme ou bien quand elle est provoquée par des substances spéciales, comme les boissons enivrantes, les anesthésiques, les toxiques, les venins. Ce sont des états et des conditions réels de l'être. — Or, tout le secret de la première phase de l'Œuvre hermétique consiste en ceci : faire en sorte que la conscience ne soit pas réduite et puis suspendue déjà au seuil du sommeil, mais puisse au contraire accompagner ce processus dans toutes ses phases jusqu'à une condition équivalente à la mort. La « dissolution » devient alors une expérience vécue, intense, indélébile — c'est la « mort » hermétique, le « plus noir du noir », l'entrée dans la « tombe d'Osiris », la connaissance de la Terre obscure, le régime du Saturne des textes.

Le sens de l'opération secrète qui dans l'initiation des Mystères classiques assurait le changement ontologique de nature et l'immortalité, n'est pas différent. « L'âme de l'homme au « moment de la mort — dit Plutarque (1) — éprouve la même « passion — πάθος — que ceux qui sont initiés aux Grands « Mystères, et le mot correspond au mot, le fait au fait : « on dit τελευτᾶν et τελεῖσθαι ». L'initiation était célébrée à titre de mort volontaire et de salut gratuit — rapporte Apulée (2). Böhme dira : « La mort est le seul moyen grâce auquel l'esprit peut changer de forme », en spécifiant qu'on doit traverser la « mort ignée » à l'aide d'un esprit *volitif* (3). En effet, toute la différence c'est que la « mort philosophale » — *mors philosophorum* — est *active* : il ne s'agit pas du corps qui, en se décomposant, manque à l'âme, mais de l'âme qui, absorbée dans son pouvoir, se détache du corps. Porphyre le dit dans les termes les plus formels, ajoutant qu'il n'est pas vrai du tout qu'une mort découle de l'autre, c'est-à-dire, ni que de la mort ordinaire résulte la libération et la transfiguration (hypothèse « spiritualiste »), ni que de la mort initiatique doive résulter la mort physique (4). Tout ceci n'a donc rien à faire avec de vagues états émotifs, et pas davantage avec la « mortification », au sens ascético-moral que ce terme a dans la vie religieuse. Il s'agit bien d'un état de l'esprit, qui pourtant est inséparable d'une modification réelle des rapports entre les divers éléments de l'unité humaine.

L'aventure n'est pas exempte de risques. Il peut arriver qu'une altération, dont on ne domine pas le processus, produite par exemple par une réaction fausse du Moi, établisse entre les dits éléments des rapports anormaux ou incomplets qui, si l'épreuve n'est pas surmontée, ne sauraient pas ne pas donner lieu à des formes réduites ou pathologiques des facultés de veille. Artephius dit qu'avec la « solution » et la « cou-

1. Dans Stob, *Flor.*, IV, 107. Cf. Porphyre, *Sententiae*, IX.
2. Apulée, *Métam.*, XI, 21.
3. J. Böhme, *De Signatura*, XIV, 73 ; XV, 51.
4. Le texte latin de Porphyre (cit.) est : « Mors duplex : altera quidem « omnibus nota, ubi corpus solvitur ab anima ; altera vero philosophorum ; « quum anima solvitur a corpore : nec semper altera alteram sequitur ».

leur noire » se produit « la discontinuité des parties ». En effet, on provoque la désintégration du « composé », ou du « mélange », dans ses éléments : c'est pourquoi celui qui affronte l'expérience, et pendant toute sa durée, se met en constant péril de mort, ou tout au moins s'expose à tous les troubles (schizophrénie, paralysie, amnésie, stupeur, atonie, épilepsie) qui peuvent dériver de la dissociation permanente entre les énergies vitales, et les organes et les fonctions corporelles qui y correspondent (1). — A l'encontre, quand tous les changements d'état sont soutenus sans perdre le contrôle, le détachement conduit à la nouvelle naissance, à l'expérience d'une nouvelle condition de l'être. « L'engen« drement [initiatique] se fait quand la Matière est en com« plète dissolution, ce que [les Philosophes] appellent putré« faction ou Noir extrêmement noir » (2).

A propos de la « mortification », on peut citer, entre autres, les paroles de la gravure V de l'*Azoth* de Basile Valentin, où l'on voit un vieillard en décomposition enfermé avec un corbeau (symbole alchimique technique pour cet état) dans « l'œuf philosophique » entouré par le Feu, et en train d'exhaler deux esprits (les principes « Esprits » et « Ame ») : « Mon « surnom est Dragon. Je suis l'esclave fugitif, et ils m'ont « enfermé dans une fosse pour que je sois ensuite récompensé « avec la couronne royale et puisse enrichir ma famille... « Mon Ame et mon Esprit m'abandonnent [ce sont les « deux Esprits exhalés, les deux nuages, l'un blanc et l'autre « rouge, à extraire de la Pierre]... Qu'ils ne me quittent plus « ensuite, afin que je voie de nouveau la Lumière du Jour et « que ce Héros de la Paix (3), que le monde attend, puisse « sortir de moi » (4).

1. Cf. dans l'*Intr. alla Magia*, v. II, pp. 278-286. « *Quelques effets de la discipline magique : la dissociation des « mélanges* ».
2. Pernety, *Dict.*, 181.
3. *Pax*, au sens de la fin de la guerre symbolique entreprise par le Héros.
4. Dans Manget, *Bibl. Chem.*, II, 214. Pour cette phase on emploie souvent le symbole du « tombeau ». Le « Noir » en relation avec Saturne, avec le Plomb et avec le Chaos, est appelé « Tombe d'où l'esprit doit sortir pour glorifier son corps » (*Intr. à la BPC*, p. XV). Dans le *Viatorum Spagiricum* on voit un cercueil dans lequel sont enfermés le Roi et la Reine (les formes vulgaires du ☉ et de la ☾), à côté il y a un squelette et Mercure ; on retrouve ce symbolisme dans la *Margarita Pretiosa*, dans l'édition du *Rosarium* contenue dans *Artis Auriferae*, dans Flamel, etc. Voir l'expression caractéristique : « Ici, il y a une tombe qui ne renferme pas de cadavre et un cadavre « qui ne se trouve pas enfermé dans un tombeau. *Le cadavre et le tombeau « sont la même chose* » (dans *Theatr. Chem.*, III, 744).

« La dissociation — explique Flamel (1) — est appelée « mort, destruction et perdition, parce que les natures « changent de forme : calcination et dépouillement ». Un autre auteur parle d'une grande éclipse de Soleil ☉ et de Lune ☾, à laquelle fait suite le Chaos (2) en spécifiant que la couleur noire et sombre exprime l'état du corps quand l'âme lui a été enlevée, la « fumée blanche » (état immatériel, air) qui en multipliera les Eaux (3) devant faire irruption à sa place. Pour l'aspect « expérience », citons encore Böhme : « L'être se libère de la mort par une agonie « qui s'accomplit dans la grande angoisse de l'impression « [cf. le πάθος de Plutarque] qui est la vie mercurielle « [vécue à l'état libre] ; et dans cette douleur, l'épouvante du « salpêtre [épouvante qui « vient de Mercure, ou angoisse « de la mort » — le Salpêtre hermétique a un rapport avec « le principe de l'individualité] brille comme un éclair. Ensuite « la liberté rentre en elle-même et l'être se plonge dans « l'angoisse austère et ténébreuse » (4), correspondant à la couleur noire, à propos de laquelle, d'autre part, Sinesius l'alchimiste dit : « La Terre noire, ou tête de corbeau, est « appelée Ombre obscure : sur elle, comme sur un tronc, « le reste de l'œuvre a sa base » (5).

On peut donc dire que dans cette phase est évoqué le même pouvoir qui agit dans le phénomène de la mort. Un texte arabe le dit clairement : le Dragon qui ensuite produira les différentes « couleurs » (symboles des phases ultérieures de l'Oeuvre), est celui qui « aurait été fatal à ton existence et *qui aurait séparé ton Ame de ton Corps* » (6). Ceci trouve d'ailleurs sa correspondance dans d'autres enseignements ésotériques, par exemple dans la doctrine hindoue: Hûm est le « mantra » (7) du pouvoir serpentin (kundalinî), employé par les yogi pour ouvrir le « seuil de Brahman »

1. *Fig. Hiérogl.*, 231.
2. Philalète, *Introitus*, § XX.
3. Morien, *Entretien* cit., 110.
4. *De Signatura*, III, 19, 20.
5. *Livre de Sinesius*, 186.
6. CMA, III, 74.
7. Les « mantra » selon la tradition hindoue sont des formules magiques qui, prononcées dans des conditions déterminées de l'esprit, auraient un pouvoir opératif et évocateur. Cf. Evola, *Lo Yoga della potenza*, cit., p. 219 et sqq.

et pour faire épanouir les centres de vie dans la régénération — et c'est aussi le « mantra » de Mrtyu, le dieu de la mort. « Faites attention au Mercure tiré de l'Arsenic — prévient le *Livre de El Habîr.* — Il est un venin de feu qui « dissout tout » (1). « Le Mercure brûle et tue tout » — répètent d'autres auteurs — *Mercurius lethalis est* (2). Malgré cela on prescrit de « mélanger les métaux avec le « Mercure dans les proportions requises, et d'opérer jusqu'à « ce que le produit devienne un venin de feu » (3). Et encore : « Les Philosophes ont appelé cette teinture Soufre, « Soufres, Feu qui consume, *éclair* qui éboluit, pierre de fronde « qui brise et détruit la pierre, qui laisse une trace éternelle de fracture » (4).

J. ÉVOLA.

1. CMA, III, 102.
2. Dans Manget, I, 468.
3. *Livre de Cratès*, CMA, III, 54 ; cf. 67.
4. *Livre du Feu de la Pierre*, CMA, III, 54 cf. 216.

LE MARIAGE DE LA SAGESSE ET DE LA MÉTHODE

(suite) (1)

JUSQU'ICI nous avons parlé du mariage de la Sagesse et de la Méthode sous divers aspects ; il est temps de dire quelques mots de leur divorce, puisque ceci est également une possibilité.

D'abord, quelles sont les conséquences du fait d'essayer de poursuivre la Sagesse isolément ? Les Thibétains répondraient que telle est justement l'erreur des *Pratyeka Buddhas* (dont la critique constitue un refrain favori de tous les écrivains Mahayanistes), ceux qui recherchent l'Illumination pour eux seuls, ignorant les intérêts des autres êtres souffrants : par conséquent une voie intellectuelle aveugle, une échappée hors du monde non compensée par la réintégration du monde. En contraste avec ceci, le *Bodhisattva*, qui incarne l'idéal du Mahâyâna, est décrit comme « différant » sa propre sortie dans le *Nirvana* jusqu'à ce que le dernier brin d'herbe ait atteint l'Illumination. De tels termes doivent, bien entendu, être compris symboliquement, car c'est davantage une question d'attitudes opposées que de fait littéral (2).

1. Voir *E. T.* n° de mai-juin 1961.
2. Nous renvoyons le lecteur à l'article très important de René Guénon sur la « Réalisation ascendante et descendante » (*Etudes Traditionnelles*, janvier, février, mars 1939.) En effet, le *Pratyeka Buddha* typifie l'être dont les aspirations s'enferment, d'une façon quasi-absolue, dans la réalisation en sens ascendant : le point de vue ici est « unitaire », plutôt que « non-dualiste » comme dans le cas du *Bodhisattva*, dont la vocation envisage la « redescente » par définition même et dès le début de sa voie : dans le cas précédent, ce qui est pris pour le *nirvana* serait plutôt un état d'ignorance mitigée, ce paradis « qui est la prison du Sage » comme disent les Soufis. Assurément une réalisation ascensionelle, proposée comme but immédiat, n'est pas en elle-même une finalité méprisable (pour dire le moins), pas plus que la recherche du salut, dans le sens exotérique, n'est une tâche indigne de l'homme vertueux. Néanmoins, ce point de vue doit tôt ou tard être dépassé si on veut parler de Délivrance dans le sens plein du mot, qui est d'ailleurs l'unique finalité que le *Mahâyâna*, ou le Bouddhisme tout court, propose à l'homme comme tel.

On commente cela en ajoutant qu'une telle abstraction de la Sagesse conduira, presque inévitablement, à une confusion de la Sagesse elle-même avec ce qui n'en est que le reflet dans le mental discursif, formulations mentales, conceptualisme en général. Toutes les écoles boudhistes sont d'accord pour dire que là est le danger ; dans le Zen nous avons l'expression la plus extrême de cette condamnation. Dès lors qu'on est sous l'empire d'une telle confusion, la tendance à remplacer la Connaissance métaphysique, fruit à la fois de la Révélation et de l'Intellection, par une « philosophie » dans le sens ordinaire sera proprement irrésistible : déjà on peut discerner là les prémices de cette « science selon la chair » contre laquelle St Paul a donné un avertissement. Tout d'abord, la doctrine sacrée perd son « caractère concret » par la suppression des moyens de réalisation correspondants ; puis, par degrés progressifs d'abstraction, imperceptiblement mais inéluctablement, elle perd de plus en plus de ses éléments transcendants jusqu'à devenir intégralement profane et arbitraire, et à n'être plus qu'un simple exposé d'opinions humaines excluant toute possibilité de vérification. Le matérialisme doctrinal, un relativisme absolu et axiomal, correspondent seulement à un stade avancé de cette évolution : il serait difficile d'imaginer ce qu'il pourrait encore y avoir de pire au delà.

Le second cas est celui de la Méthode, quand elle est séparée de la Sagesse : cela, comme le reconnaîtraient les thibétains, a pour effet d'enchaîner fatalement les hommes au *Samsara*, la ronde des Naissances et des Morts, sans espoir d'y échapper. Une fois que l'homme cesse d'unir la technique avec les principes et les buts transcendants, en d'autres termes avec la Sagesse, il n'y a plus rien pour empêcher son talent congénital d'invention de monter en graine ; plus on le traitera avec indulgence et plus vite il deviendra le maître de l'homme, avec pour conséquence d'éteindre en lui le véritable instinct créateur, qui est lié à un sens du sacré, l'amenant à remplacer l'art par un monstrueux étalage d'ingénuité et de manipulation adroite que rien n'arrête.

Les goûts et les tendances de l'homme devenant alors chaque jour plus sophistiqués, la Nature vierge, nourricière traditionnelle de l'esprit contemplatif, à force d'incursions

continuelles, disparaît pratiquement. Quant à l'homme lui-même, il finit par s'identifier en toutes ses intentions et ses buts à sa seule animalité, et en vient à croire, pour ainsi dire, qu'il est possible à la fois de vivre seulement de pain et d'être en paix. Mais un tel pain ne peut jamais satisfaire car, quoi que veuille l'homme, le besoin spirituel est là, frustré et rongeant les cordes du cœur. C'est là son enfer, mais bien étrangement, c'est là aussi son dernier espoir, puisqu'un jour il peut encore s'éveiller à la vraie cause de ses dégoûts et cela, pour tout homme, dans n'importe quelle situation ou état d'esprit, est le premier pas dans la Voie. Mais en attendant, jusqu'à ce que cela arrive, le cauchemar doit continuer.

Sur cette note nous terminerons la première partie, la plus générale, de cet essai. Il nous reste maintenant à examiner un certain nombre d'exemples, tous basés sur une observation personnelle du monde thibétain, de la manière dont le principe conjoint de la Sagesse et de la Méthode opère en différentes circonstances de la vie spirituelle.

* * *

Il y a deux principaux courants entre lesquels se divise la vie religieuse du Thibet, respectivement associés aux *Gelugpa*, l'Ordre des Usages Vertueux ou « Bonnets Jaunes » comme on les appelle familièrement, et le reste de la communauté monastique étiquetée dans son ensemble « Bonnets Rouges » mais comprenant en réalité trois associations différentes, nommément les *Nyingmapa* ou Ordre des Anciens, les *Kagyüdpa* ou Ordre de la Tradition Orale et les *Sakyapa* : le dernier Ordre tire son nom de Sakya, un ancien monastère dans une haute vallée à quelque soixante kilomètres au Nord de l'Everest, qui au XIIIe siècle occupait la première place dans le monde thibétain, son grand-maître agissant comme représentant du *Khan* mongol, qui, à l'époque et encore par la suite, était le lointain suzerain du Thibet. Le temple de Sakya, que je visitai avec mon ami Richard Nicholson en 1947, est d'une splendeur incroyable, un rassemblement des trésors de tous les arts dans ce qu'ils ont de meilleur, et sa bibliothèque de manuscrits est également magnifique ; mais l'Ordre Sakyapa lui-même est quelque peu tombé en déclin

depuis longtemps et peut être négligé en ce qui concerne notre propos. Les trois autres seront pris comme exemples tour à tour.

Comprenant parmi leurs membres, et le Dalaï, et le Panchhen Lama, les Gelugpa que nous avons d'abord mentionnés constituent depuis quatre ou cinq siècles l'Ordre dominant du Thibet ; le Dalaï Lama a été le souverain temporel du pays, aussi bien que son Abbé supérieur, depuis le XVII[e] siècle. Les Gelugpa viennent du résultat de la réforme opérée à la fin du XIV[e] siècle par le grand saint Tsong Khapa, qui venait de la province de Amdo, à l'Est du Koko Nor ; il débuta la vie comme Sakyapa, mais plus tard entreprit une reforme destinée à combattre le relâchemnt qu'il avait noté chez les moines de son ordre et des ordres apparentés, dans des conditions très semblables à ce qui s'est produit à plusieurs reprises dans le Moyen Age chrétien. D'une certaine façon les Gelugpa, avec leurs très grands monastères, rappelleraient plutôt l'ordre des Cisterciens, bien que les universités qui sont une caractéristique de leur ordre puissent davantage rappeler les grandes institutions scholastiques organisées par les Dominicains un peu après.

Il doit être bien entendu que lorsque nous classons la spiritualité thibétaine sous ces rubriques monastiques, cela ne signifie pas que ce que nous aurons à dire ne concerne que les moines. Les Ordres fournissent simplement un cadre, car chaque ordre représente un type distinct de spiritualité, insistant doctrinalement sur certaines idées plutôt que d'autres, avec ses livres et ses thèmes artistiques propres et aussi avec ses propres méthodes caractéristiques. De plus, chaque idéal s'exprime par le choix de divinités particulières, ou plus exactement, d'aspects divins, dont les attributs et le symbolisme correspondent visuellement aux idées qui, pour cet Ordre, sont centrales. Chaque laïque, au Thibet, suit l'un ou l'autre de ces Ordres et participe, bien que d'une manière relativement extérieure, aux grâces inhérentes à ce courant spirituel particulier. Quand un membre d'une famille est sur le point d'embrasser la vie monastique — chaque famille destine au moins un enfant à cette voie — il sera naturellement envoyé à un monastère appartenant à l'Ordre pour lequel la famille a sa dévotion. Ce qui nous intéresse principalement

ici, c'est le caractère et la forme qu'assument dans leurs variations la Sagesse envisagée en tant que doctrine, et la Méthode en tant que discipline et pratique spirituelle ; cette classification selon les principaux ordres monastiques convient manifestement à notre but.

Il va sans dire que tous ces ordres ont beaucoup de points communs : ils comprennent tous les éléments de base du Bouddhisme et la plupart des pratiques traditionnelles spécifiques du Thibet. Néanmoins, il y a entre les différents ordres et spécialement entre les plus vieux ordres, les « Bonnets Rouges » et les Gelugpa, une considérable différence de caractère se résumant en une différence de « génie spirituel » et imprimant son cachet indélébile aussi bien sur le Sage que sur le disciple ordinaire.

Nous avons dit que les Gelugpa étaient le résultat d'une réforme, principalement dans le sens moral, d'où le nom de « Vertueux Usage ». Les résultats visibles de cette réforme furent : une règle plus détaillée, qui était largement un retour à la coutume bouddhique primitive, un strict renforcement du célibat et la prohibition totale de boissons alcooliques, et enfin une insistance marquée sur la lecture et l'étude en général, d'une manière qui rappelle de très près les Scholastiques médiévaux d'Europe. Le *Gesché*, ou docteur de divinité, est une figure typique Gelugpa, absente dans les autres Ordres, et sa mentalité est celle qui domine la scène dans cette « église établie », si toutefois on peut ainsi appeler l'Ordre Jaune à cause de son association avec le Gouvernement. Beaucoup d'officiels sont moines et, dans l'aménagement théocratique du Thibet moderne, tous les principaux offices sont occupés conjointement par un moine, qui est toujours un Gelugpa, et par un civil, membre de la noblesse ; l'histoire a connu un moine commandant en chef, et il y aurait eu sans doute un moine amiral si le Thibet avait eu une Marine. Néanmoins, on ne doit pas penser que les Gelugpa, en dépit de leur penchant à l'organisation (qui est toujours la marque d'une réforme, sa force mais aussi, une fois le mouvement initial éloigné dans le passé, sa faiblesse en tant qu'elle tend à favoriser une médiocrité rassurée) — on ne doit pas penser, disons-nous, que les Gelugpa aient renoncé en principe à l'idéal contemplatif, et beaucoup d'entre eux vont

loin sur cette voie, exactement comme leurs rivaux parmi les « Bonnets Rouges ». En aucun cas un moine bouddhiste n'est formellement destiné à des travaux extérieurs de différentes sortes, comme cela se produit dans beaucoup de fondations du Christianisme latin ; si l'étude scholastique est aussi en quelque sorte un travail extérieur, son objet, comme partie de la Méthode, est de fournir à l'aspirant la préparation théorique qui doit être par la suite « réalisée » dans la vie contemplative. En raison de cet idéal, le monachisme thibétain est plus près de l'Eglise Orthodoxe grecque que de l'Occident romain. « Les Œuvres de Charité », comme les comprend l'Occident, ne sont pas pour le moine, sauf incidemment, ou plutôt son œuvre est d'attaquer le mal et la maladie, non dans leurs symptômes, mais à leur véritable racine, si bien que, pour lui, toute chose inférieure est comptée comme une distraction de la « seule chose nécessaire », comme Marie le dit une fois. Tous les Thibétains regardent les vrais contemplatifs comme des protecteurs de l'humanité, des médecins qualifiés de ses maux et sa seule et unique garantie. Pour ceux qui réalisent ce but à quelque degré élevé, qu'ils soient encore moines ou, comme il arrive souvent, qu'ils aient échangé l'habit monacal contre les haillons du gyrovaque, la révérence du peuple est illimitée et personne ne songerait à demander à un tel *Naldjorpa* (celui qui a obtenu la Tranquillité, le même sens qu'Hésychaste) pourquoi il agit ainsi et où il veut aller. Dans ce sens, même les ignorants sont capables de reconnaître la présence de la Sagesse quand ils la rencontrent, et ceci, encore plus que toute institution organisée, est une garantie que tous les hommes, au moins dans une certaine mesure, participent aux choses de l'Esprit. En vérité on ne peut jamais dire d'aucun thibétain, même le plus apparemment mondain, qu'il échappe complètement à un soudain appel à la vie spirituelle ; ces choses peuvent avoir depuis peu cessé au Thibet, comme résultat de l'invasion, mais elles étaient encore pleinement vivantes, quand nous y étions en 1947/48, et même le paysage semblait baigner dans une silencieuse contemplation, à laquelle il vous invitait à participer.

Pour en revenir aux Gelugpa, leur méthode spirituelle peut être résumée en trois mots : étude, méditation, contemplation. Selon le *Lamrim* (« degrés de la Voie ») le traité de base

de l'Ordre composé par son fondateur, le but qu'on doit s'efforcer d'atteindre est l'acquisition simultanée de *Hlak-Thong* ou Vision Transcendante et *Shi*-né, Tranquillité Permanente, qui correspondent respectivement aux pôles actif et passif de la contemplation. Un moine ordinaire est appelé au Thibet *trapa* ce qui signifie « étudiant ». Le titre « Lama » appartient en propre à trois sortes de gens : premièrement, aux *Lama Tulkus*, c'est-à-dire à ceux qui, comme le Dalaï Lama, sont regardés comme transmetteurs d'une influence céleste pour laquelle ils fournissent un support corporel, les descentes successives de cette influence étant décrites comme une « renaissance » ; deuxièmement, aux chefs de lignées initiatiques ; et troisièmement, pour chaque disciple, à son propre guide spirituel, son Lama personnel. Notre usage trop libre de ce terme est étranger aux Thibétains.

Un centre typique d'enseignement Gelugpa que j'ai visité est Tashilhunpo, près de Shigatse, siège du Panchhen Lama et l'une des quatre grandes universités du Thibet, les trois autres étant près de Lhasa. En arrivant sur place, on pense immédiatement à Oxford, avec ses nombreux étudiants vivant plusieurs à un étage où une chambre plus grande est occupée par un « tuteur » qui prend les élèves par petits groupes. Le lien personnel entre professeur et étudiants est toujours très étroit, comme cela arrive dans tout l'Orient. Parmi les étudiants eux-mêmes, une courtoisie mutuelle est de règle, à part quoi ils manifestent l'entrain normal des jeunes gens de partout, bien que jamais jusqu'au point de turbulence qui irait à l'encontre de l'idéal monastique. L'Etude elle-même consiste, pour les apprentis Gelugpa, à retenir les Ecritures aussi bien que des commentaires variés et des traités métaphysiques, pour ensuite analyser le sens de ce qui est déjà fixé dans la memoire, sous la direction du maître — il y a un certain rapprochement avec la philosophie dans la manière dont cela est exécuté. Le cours de cette étude peut durer de trois ou quatre ans jusqu'à dix ans et plus — il est dit que ce temps est au moins requis pour obtenir un diplôme de *geshé* ou doctorat. Quant à la contemplation, l'objet déclaré de toute cette étude, on peut bien imaginer que beaucoup, en fait la majorité, s'arrêtent quelque part faute de réalisation, ce qui justifie les commentaires dédaigneux d'un de mes

amis « Bonnet Rouge » disant : « Un Gelugpa a toujours le nez dans un livre, mais il n'arrive jamais nulle part ». Cette critique n'est pas tout à fait juste : les meilleurs des Gelugpa — et ils ne sont pas rares — essayent et appliquent les connaissances qu'ils ont acquises dans ce but, en restant pendant des périodes plus ou moins longues retirés en méditation dans l'une des retraites de montagne (*ritö*) que chaque monastère important entretient dans ce but ; mais néanmoins il existe chez les Gelugpa, vus comme un tout, une certaine tendance à extérioriser le point de vue, résultat d'une si grande activité purement mentale, et ceci est prouvé par une attitude moins souple et plus moraliste vis-à-vis des choses en général, par laquelle ils se montrent eux-mêmes notablement inférieurs, dans un sens intellectuel, aux plus sérieux parmi les « Bonnets Rouges ».

Pris dans ce qu'il a de plus typique, le programme spirituel Gelugpa part de l'idée d'impermanence. Cela, au point de vue bouddhiste, est la pierre angulaire de la Sagesse et un sujet constant de rappel toutes les fois que l'attention donne des signes de flottement. Une reprise continuelle de ce thème avec l'aide de toutes sortes d'illustrations émouvantes amène finalement l'aspirant à l'idée que lui-même et le reste des êtres de l'univers partagent une fatalité commune dans la nature éphémère de leurs joies et le retour continuel de la souffrance et de la mort, s'étendant même à leur conscience individuelle, la chose que tous appellent le « Moi ». L'effet logique de cette façon de regarder les choses est une puissante amélioration de la compassion qui devient alors la force entraînante de tout effort subséquent : à son degré le plus élevé ce sens de participation à la souffrance devient un appel irrésistible à l'état de Bodhisattva, la consécration de soi-même à la cause de tous les êtres, en vue de leur délivrance de la Ronde des Naissances et des Morts par leur Illumination. C'est pourquoi, dans l'enseignement Gelugpa, la compassion est actuellement identifiée à la Méthode elle-même. Ceci, joint à une insistance sur la notion d'impermanence jusqu'au point où l'on reconnaît le vide ou le manque en chaque chose d'une réalité qui lui soit propre (ce qui est la note dominante de la sagesse dans cette tradition), amène le voyageur spirituel à cette station sublime où la vision laisse en arrière l'exprimable et où l'agitation est finalement calmée dans la paix qui dépasse tout entendement. Au delà de cet état le Gelugpa ne cherche plus à voir, et, en vérité, qu'y a-t-il au delà à regarder ?

* * *

En examinant maintenant les Ordres des « Bonnets Rouges » on trouve ici une grande variété de méthodes poursuivies à partir de structures de bases qui correspondent beaucoup moins à un modèle unique que dans le cas des Gelugpa. Bien que les monastères des Nyingmapa et des Kagyüdpa, pour la plupart petits, puissent être trouvés répandus partout sur le Thibet, aussi bien que dans les états bouddhistes situés en deçà de l'Himalaya, où ils prédominent, il y a aussi beaucoup de leurs adhérents qui n'appartiennent pas à une communauté monastique ; ceux-ci comprennent des laïques qui, après avoir passé plusieurs années sous la direction d'un Lama de leur choix, retournent chez eux mener une vie consacrée pour le reste de leurs jours dans l'état laïque, aussi bien que ceux, moins nombreux, qui se sont sentis appelés à une vie héroïque de contemplation, hommes et femmes menant une existence solitaire dans un endroit retiré où les bergers ou les villageois leur apporteront périodiquement de la nourriture, ne leur posant aucune question et parlant seulement si on leur adresse la parole, sachant fort bien que ces gens, plus que tous autres, sont des bienfaiteurs de l'humanité par leur seule présence et que « la terrible résolution de rechercher la solitude et de méditer tout le reste de sa vie pour l'amour des créatures souffrantes » (comme l'a dit Milarepa) est le plus grand don qu'on puisse faire partager à ses semblables. On peut trouver ces hommes, par un ou par deux, dans tout le monde thibétain, dans des cavernes rapprochées des glaciers, ou encore errant le long d'une de ces pistes sans fin qui traversent les hauts plateaux, comme des feuilles portées çà et là par le vent de l'Esprit, qui souffle où il veut ; certains d'entre eux reviennent au bout d'un certain temps dans le voisinage d'agglomérations humaines où ils vivent tranquillement, enseignant un petit nombre de disciples choisis, et c'est dans leurs rangs qu'on trouve le plus souvent les plus grands Lamas.

Tout ceci est spécialement vrai pour les Kagyüdpa, qui

forment le moins nombreux et spirituellement l'élite des Ordres thibétains. La disposition générale de ces fondations appelées « non-réformées » reste assez fluide, comparée aux Gelugpa avec leur organisation très complète, et même certaines communautés monastiques montrent quelquefois des caractéristiques exceptionnelles ; par exemple un petit centre Kagyüdpa dans les montagnes près de Shigatse, que j'ai visité fréquemment, consistait en un couvent de nonnes ayant un Lama mâle à leur tête, formant le groupe le plus aimable et le plus agréable qu'on puisse imaginer. Un autre exemple semblable est celui de Samding, sur le lac Yamdok juste au milieu du Thibet ; mais ici les relations sont inversées car le Lama est une femme et tous les autres habitants sont des hommes. Si ces choses peuvent troubler la pruderie de certaines gens, elles n'étonnent pas les Thibétains, qui tous partent du principe de base que l'Ordre Spirituel doit pouvoir posséder des critères de ce qui est ou n'est pas expédient différents de ceux de la majorité, pour le bien de laquelle les règles et les sauvegardes surtout existent. La seule chose à éviter (et tous sont d'accord là-dessus) est d'imposer quelque entrave que ce soit à ceux qui, spirituellement parlant ont en vue la véritable œuvre ; l'élite spirituelle n'a-t-elle pas toute liberté dans l'intérêt de tous et ne serait-ce pas une folie que de laisser les non qualifiés essayer de limiter ses buts au niveau de leur propre ignorance ? Et si quelques-uns, et même beaucoup, de ceux qui se sont engagés dans cette voie, tombent quelque part sur le bas-côté, ayant ainsi prouvé qu'ils n'étaient pas capables de répondre pleinement à ce qui était exigé d'eux ; eh bien, la médiocrité peut être tranquillement laissée musarder à sa manière et personne ne s'en inquiète.

Un trait commun à la fois aux Ordres Nyingmapa et Kagyüdpa est qu'un bon nombre de leurs Lamas sont mariés et que l'usage de l'alcool n'est point défendu — ceci grâce à une dispense spéciale de Padma Sâmbhava. Ces deux faits leur ont valu les critiques des Gelugpa aussi bien que des voyageurs étrangers. On doit admettre, à en juger par ce qu'on voit dans certains centres Nyingmapa en dehors du Thibet, que l'abus de la boisson est beaucoup trop habituel et que bien des vocations doivent avoir été obscurcies de ce

fait. Au Thibet lui-même, ce mal est beaucoup moins évident que dans les régions de l'Himalaya.

Un point méritant d'être mentionné chez les Nyingmapa est leur expertise en de nombreuses sciences traditionnelles : pour cette raison, la population les consulte beaucoup, comme calculateurs d'horoscopes, exorcistes et spécialement pour accomplir des rites propitiatoires de toutes sortes. Un Lama Nyingmapa, charmant personnage avec lequel nous étions en termes d'amitié pendant notre séjour à Shigatsé, était employé par le gouvernement comme gardien contre la grêle : son devoir était de veiller du haut d'une tour spécialement construite à cet effet, aux nuages d'orage qui pouvaient se résoudre en grêle sur les récoltes en croissance, ce que l'on craint beaucoup au Thibet en certaines saisons. Chaque fois qu'apparaissait un nuage d'aspect menaçant, le Lama se hâtait vers le sommet de sa tour et y accomplissait le rite approprié, qui comportait le déploiement d'un diagramme géométrique compliqué, ingénieusement construit. Ce Lama me demandait un jour si l'Angleterre souffrait aussi d'orages de grêle et, sur ma réponse que cela arrivait parfois, quelles mesures le gouvernement avait prises pour écarter ce danger ; il fut surpris lorsque nous admîmes que le fameux « Etat Providence » ne prévoyait rien contre cela !

Bien que, comme nous l'avons dit, beaucoup de membres de ces Ordres appartiennent à des monastères, l'unité qui compte réellement dans ce monde particulier est le *gyüd* ou lignée initiatique qui, par ses divers modes d'appartenance, comme nous l'avons déjà décrit, perce au travers des autres formes d'organisations. A la tête de chacune de ces familles spirituelles réside le *Gyüd Lama*, par l'intermédiaire duquel la ligne directe de la « succession apostolique » est transmise. Ces *gyüd* donnent naissance à bien des voies différentes. Quelques-unes ont été fondées par des saints de l'antiquité ou même tout à fait récents, des hommes dont la sagesse et la vertu prééminentes ont gagné la reconnaissance spontanée du peuple, beaucoup de ceux-ci étant venus leur demander une direction spirituelle, ce qui au Thibet est l'équivalent d'être leur disciple. D'autres encore tiennent leur origine directement d'une inspiration céleste : ceci s'applique dans leur ensemble aux *Kagyüdpas*, bien que par la suite cet Ordre,

autrefois considéré comme un seul *gyüd*, ait donné naissance à plusieurs lignées initiatiques séparées, chacune desquelles comptant maintenant de plein droit comme un *gyüd*. L'histoire d'un *gyüd* Nyingmapa qui s'est formé à notre époque illustrera la manière dont ces choses sont susceptibles d'arriver.

Il y a plusieurs années, dans la ville de Lhasa, une femme de l'Ouest du Thibet avait l'habitude de parcourir les rues avec sa fille en chantant certaines sentences sacrées d'une très belle voix. A force de faire cette invocation journalière la fille fut fortement attirée par une vie de contemplation, si bien qu'elle décida de se retirer dans une caverne qui avait autrefois appartenu à Padma Sâmbhava, Apôtre du Thibet et fondateur de l'Ordre Nyingmapa. Elle y passa plusieurs années dans le silence et la méditation jusqu'à ce que, petit à petit, nul ne sait exactement comment, des disciples commencèrent à se rassembler autour d'elle lui demandant sa doctrine, si bien que toute une petite communauté d'ermites habitant des cavernes se constitua là. Bientôt de pieux familiers de la ville, dont certains appartenaient à la haute noblesse, firent leur chemin jusque là, apportant leurs offrandes ; s'ils ne pouvaient pas affronter cette vie eux-mêmes, au moins pouvaient-ils participer de cette manière indirecte. Et ainsi la renommée de la Précieuse Révérende Mère, nom sous laquelle elle vint à être connue (les noms de « fonction » sont toujours préférés aux noms personnels dans des cas semblables ; les gens les inventent pour eux-mêmes), s'étendit largement au loin. Cette femme Lama vécut une centaine d'années, à ce que m'a rapporté un de ses adhérents, enseignant le groupe commun de ses disciples pendant le jour mais réservant les heures de la nuit pour l'élite ; elle mourut, je crois, il y a quelques années, mais là je ne suis pas absolument certain du fait. Ce cas est typique ; et si l'invasion chinoise n'était pas survenue, il est probable que son successeur désigné continuerait la succession comme *Gyüd Lama*, transmettant l'initiation et l'enseignement comme il l'avait reçu d'elle.

(A suivre)

MARCO PALLIS.

LA PRASHNA UPANISHAD
et son Commentaire
par Shankarâchârya

MAINTENANT LA DEUXIÈME QUESTION

Sh. — On a dit (dans ce qui précède) que le *prâna* est le mangeur, le maître des créatures. La présente question est introduite en vue d'établir dans ce corps cette nature de progéniteur universel, de mangeur.

1. Alors Bhârgava Vaidarbhi demanda : Vénérable, combien y a-t-il de *dévas* qui supportent la créature ? Quels sont ceux qui l'illuminent ? Et lequel d'entre eux est le meilleur ?

Sh. — Ensuite, Bhârgava Vaidarbhi demanda : Vénérable, combien y a-t-il de *dévas* qui supportent spécialement la créature caractérisée par un corps ? Parmi ces divers organes d'action et de connaissance, quels sont ceux qui manifestent leur majesté, leur gloire ? Dans cet ensemble d'effets et de causes, qui est le plus éminent ? (1).

1. Glose d'Ânandagiri : Dans ce qui suit on va préciser la nature de mangeur propre au *prâna*, qui est « le feu ardent », en qui « tout se tient comme les rayons d'une roue dans leur moyeu », ainsi que sa nature de progéniteur universel « qui naît distributivement dans chaque sein (paternel et maternel) ». Cette implication est d'abord le motif de deux questions dont la première a pour objet un fruit spécial, la méditation effective du *prâna*, à l'usage des esprits moins doués, car sans l'unification de la pensée (sur le Soi) on ne peut réaliser la connaissance de l'*Âtmâ*, même si, par l'instruction sur l'issue (du *brahma-loka* ou de tout autre état) on est détaché (de cette obtention précaire). Dans l'un et l'autre cas, la première question précise les qualités du *prâna*, sa supériorité (sur les *dévas* dans la composition du corps), mangeur, progéniteur universel, etc. La deuxième. question (troisième de l'Upanishad), qu'il faut également envisager dans ce sens (application pour certains, information pour les autres), donne les règles de cette méditation, après avoir, notamment, expliqué la naissance du *prâna*. Par créature, il faut entendre le corps et non *jîva*, l'âme vivante, car c'est le premier que soutient le *prâna* et non le second qui (étant le Soi) n'est supporté par rien. La « majesté » de l'*âkâsha* ou éther et des autres principes constitutifs du corps consiste dans le fait qu'ils donnent accès à l'existence, etc. La manifestation de cette « majesté » est la révélation qu'ils font par rapport

2. Le Sage lui dit : L'*âkâsha* est, en vérité, ce *déva*, (c'est aussi) le vent, le feu, l'eau, la terre, la voix, le mental, la vue et l'ouïe. Ceux-ci, manifestant (leur majesté), disent : c'est nous qui assurons la stabilité de cette flèche et qui la supportons !

Sh. — A celui qui l'interrogeait, le Sage répondit : Ce *déva* est l'*âkâsha* ou éther, le vent, le feu, l'eau et la terre, en d'autres termes, les cinq grands éléments dont est fait le corps ; c'est la voix, le *manas* ou mental, la vue et l'ouïe, bref, les organes d'action et de perception. Ces *dévas*, effets et causes d'un corps vivant, manifestent leur majesté (*mahâtmya*) en revendiquant chacun pour soi la supériorité. Ils disent : c'est nous qui, assurant la stabilité de cet ensemble d'effets et d'instruments (d'action et de perception) le soutenons tout spécialement, comme les piliers qui empêchent un palais de tomber. Chacun pense : c'est moi seul qui supporte le tout (2).

3. Celui qui leur était supérieur, le *prâna*, leur dit : Détrompez-vous ! C'est moi qui, m'étant divisé en cinq, assure la stabilité de cette flèche et la supporte ! Les autres restèrent incrédules.

Sh. — A ceux qui ainsi étaient infatués d'eux-mêmes, le plus éminent, celui qui vient en premier, le *prâna*, dit ceci :

à tous les mondes, qu'ils mettent respectivement en lumière, comme on dit : « ayant cuit, il cuit » (il exerce sa fonction). Quels sont ceux qui, d'une façon ou d'une autre, opèrent cette révélation de tous les mondes, dont les tâches respectives sont autant d'accès, de participation, etc., (à l'existence universelle) ?

2. La « voix » dans ce passage implique les quatre autres organes d'action : pieds, mains, organes de procréation et d'excrétion ; « vue et ouïe » connotent le toucher, l'odorat et le goût. Le mental (*manas*), comme le précise Shankarânanda, désigne le sens interne (*antahkarana*) dont *manas*, *buddhi*, *ahamkâra* et *chitta* sont des modalités. Les cinq éléments dans cette description sont pareillement appelés *dévas* (de la racine *div*, briller) eu égard à leurs régents respectifs, les *dévatâs*, dont le Védanta postule l'existence dans tous les ordres de manifestation, étant donné que rien ne saurait exister indépendamment d'une conscience. Le mot « flèche » pour désigner le corps est plutôt inhabituel. Ce terme est une expression symbolique du chiffre cinq, ce qui suggère un rapprochement avec les cinq subdivisions du *prâna* dont le texte parle plus loin. Toutefois, comme les commentateurs que nous citons ne mentionnent pas cette signification numérique, il est à supposer que celle-ci est postérieure et est sans doute fondée sur ce passage même. Shankarânanda et Ânandagiri justifient l'emploi de « flèche » (*bânam*) en disant : « le corps est octroyé par le *karma* comme une flèche » ; ou bien, *ba* équivalant à *va*, le corps « vente » (*vâti*), véhiculant une odeur désagréable, ou bien « retentit » (*banati*), émet la parole, ou bien encore va d'un lieu à un autre tant que dure le *karma* ou quand celui-ci est épuisé ; enfin, parce qu'il va à la destruction (retombant comme une flèche au bout de sa course).

Que le manque de discernement cesse de vous égarer ; abandonnez cette fausse opinion de vous-mêmes, car c'est moi qui, me départageant en cinq modalités et assurant la stabilité de cette flèche, la supporte. Tandis qu'il parlait de cette façon, les autres refusaient de le croire. Alors il arriva ceci :

4. Indigné, il fit mine de s'échapper et comme il s'élevait tous les autres s'élevèrent, et comme il se posait tous les autres se posèrent. C'est ainsi que les abeilles s'envolent pour suivre la reine (1) quand elle prend son vol et se posent quand elle se pose. De même, la voix, le mental, la vue, l'ouïe et les autres (*dévas*), étant satisfaits, louent le *prâna*.

Sh. — Et lui, le *prâna* (le souffle vital), constatant que les autres ne le croyaient pas, fit semblant de s'échapper du corps sous l'effet de l'indignation. Ce qui arriva quand la colère le rendit indifférent (aux conséquences de son départ) est exprimé au moyen d'une comparaison. Comme il s'élevait aussitôt les autres, les différents *prânas* ou souffles secondaires, la vue, etc., se portèrent vers en haut, et lorsque le *prâna* s'immobilisa tous en firent autant. On observe la même chose avec les abeilles qui s'envolent à la suite de la reine et qui se posent avec elle. C'est ainsi que la voix, le mental, la vue, l'ouïe, tous, ayant abandonné leur incrédulité, comprenant la majesté (éminente) du *prâna*, réjouis (de sa présence), louent le *prâna*, le souffle essentiel. Voici comment :

5. Il est *agni*, le feu ardent, il est le Soleil Sûrya, le nuage, le vent ; Indra c'est lui ; ce *déva* est (à la fois) la Terre et la Lune, ce qui est et ce qui n'est pas (perceptible), et il est aussi l'ambroisie, le breuvage d'immortalité.

Sh. — Ce *prâna*, étant *agni*, brûle, flamboie. De même, étant le Soleil Sûrya, il éclaire (tout). Comme nuage, il déverse la pluie. Bien plus, en tant qu'Indra le Magnanime, il protège les créatures et extermine les démons et les esprits malfaisants. Il est le vent *vâyu* sous ses (sept) aspects : *âvaha*, « celui qui apporte », *pravaha*, « celui qui met les astres en branle », etc. Il est aussi la large Terre (féconde), la Lune en tant que *rayi* ou nourriture ; *déva* de tout l'univers, il est le corporel et l'incorporel, et il est aussi l'ambroisie dont dépend l'existence des dieux. En résumé

6. Comme les rayons d'une roue dans leur moyeu, tout

1. Le texte dit : roi.

est établi en *prâna*, les incantations du Rig, du Yajur et du Sâma Véda, le sacrifice, la fonction guerrière et la fonction brahmanique.

Sh. — Comme les rayons dans le moyeu d'une roue, toutes choses depuis la foi jusqu'au nom, aussi longtemps qu'elles durent, sont établies en *prâna*. Il en est ainsi pour les *mantras* ou formules incantatoires du Rig, du Yajur et du Sâma Véda, pour le sacrifice, etc., qu'elles permettent de célébrer, la fonction guerrière (efficace) dans la protection de tous et la fonction brahmanique compétente dans l'accomplissement du sacrifice et des autres actions rituéliques. Le *prâna* est tout. Ceci encore :

7. Maître des créatures, tu te meus dans les entrailles et c'est toi qui renais. C'est à toi, ô *Prâna*, que ces créatures apportent l'offrande, à toi qui te tiens dans les (différents) souffles.

Sh. — En tant que maître des créatures, tu vas dans les entrailles (1) et renais en reproduisant la forme du père et de la mère. Que tu possèdes la nature du père et de la mère est déjà prouvé par le fait que tu es le progéniteur universel. En d'autres termes, le *prâna*, unique, est l'*âtman* ou essence de tout sous les apparences des innombrables formes prises par les corps et les incorporés. C'est à toi, pour toi, ô *Prâna*, que ces créatures, les hommes et les autres êtres, apportent l'offrande (de leur existence) par le canal de leurs yeux et des autres organes. Puisque tu te tiens dans tous les corps avec les (différents) *prânas*, dans les yeux et les autres sens (qu'ils animent), c'est à toi qu'il convient d'apporter l'offrande (de tout ce qui est accompli, pensé, éprouvé). Car tu es le jouisseur (au centre de toute jouissance) et ainsi tout le reste est pour toi nourriture.

1. Nous avons traduit *garbha* par entrailles et non par matrice, car il s'agit aussi bien du sein paternel que maternel. Ânandagiri précise : « celui qui se meut dans le sein du père (*pitur garbhe*) sous forme de sperme, dans le sein de la mère (*matur garbhe*) sous forme de fils, naît ensuite à l'image de ces deux, semblable à eux et c'est toi qui nais ». Ce n'est que secondairement que *garbha* a le sens d'embryon. A propos de ce double sens, il est intéressant de noter que si Hiranyagarbha, « celui qui est issu d'un œuf doré », *Mahat* ou Grand (principe), est d'un certain point de vue « Le premier né » et comme tel identifié au progéniteur primordial, à un autre point de vue, que retient plus spécialement la cosmologie védantique, il est au contraire le dernier né, l'ultime aboutissement du développement de la manifestation, et en ordre principal, le résultat final des méditations et des rites, comme on a pu le constater avec le commentaire du verset 4 de la Première Question. On devine l'importance de ce double aspect pour la compréhension de la théorie des cycles.

8. Tu es le meilleur messager auprès des *dévas*, la première oblation aux ancêtres. Tu es le véritable accomplissement des *rishis* d'Atharvan et d'Angiras.

Sh. — Tu es celui qui sais le mieux transmettre l'oblation à Indra et les autres dieux. La nourriture offerte aux ancêtres dans la cérémonie *nandî* passe avant le dieu principal et c'est toi qui la portes aux mânes. Comme la Révélation nous enseigne que « *prâna* en vérité est *atharvan* » et comme « les *rishis* (de la filiation) d'Atharvan et d'Angiras » signifie les *prânas*, les yeux et les autres organes de connaissance, dont le *prâna* est la sève, tu es l'action, le geste véritable, efficace, qui nous permet de conserver ce corps (1).

9. Tu es Indra, ô *Prâna* ; par ta vigueur tu es Rudra et (aussi) celui qui protège de partout. Tu te meus dans l'espace intermédiaire, tu es le Soleil Sûrya, le maître des luminaires.

Sh. — Tu es Indra, c'est-à-dire le Seigneur suprême, ô *Prâna*, tu es Rudra (2) par ta vigueur, détruisant le monde, ou le protégeant de toutes parts avec ton aspect favorable tant qu'il dure. Tu te meus sans cesse dans l'espace intermédiaire. Tu es Sûrya se levant et se couchant, tu es le maître de tous les luminaires.

10. Lorsque tu répands la pluie, ô *Prâna*, ces créatures sont dans la joie, pensant : il y aura de la nourriture autant que nous en désirons.

1. L'interprétation de Shankara appelle pour être compréhensible une explication quelque peu laborieuse. Atharvan est, comme on sait, le « patron » du quatrième Véda. Il est dit sorti de la bouche de Brahmâ pour protéger les créatures et leur communiquer la science divine (*brahma-vidyâ*). Shankara étend l'idée de connaissance incluse dans ce nom à la connaissance sensorielle qui, en raison de son immédiatité, correspond analogiquement à la connaissance supra-sensible des *rishis*, les sages védiques, qui sont censés avoir « vu » les hymnes des Védas. Angiras est un des Sept Sages, étroitement apparenté à *Agni* et auquel, ainsi qu'à sa descendance, sont attribués de nombreux hymnes du Rig-Véda. Son nom est habituellement rattaché à *angâra*, charbon, ou selon la Cchândogya Upanishad (I-2-10) : « sève (*rasa*) du corps (*angi*, de *anga*, membre) ». D'après cet exemple, on pourrait peut-être estimer que l'illustre commentateur sollicite parfois d'une façon excessive la teneur littéraire des Ecritures afin de leur donner une signification mieux en rapport avec une perspective métaphysique dégagée de toute implication purement historique. Le tout est de savoir si de tels noms et termes n'avaient pas à l'époque védique une semblable transparence intemporelle qui s'est complètement obscurcie au point de justifier de pareils accommodements qui, avec les ressources de la langue sacrée et dans la mesure compatible avec les principes de l'orthodoxie, en font pour un autre âge, autre chose que lettre morte.

2. Rudra, dieu védique avec lequel Shiva est identifié et dont le nom signifie le Terrible, « Celui qui fait verser des larmes ».

Sh. — Quand, sous forme de nuage, tu répands la pluie, alors ces créatures, ayant obtenu de la nourriture, respirent, déploient leur activité. Ou bien, ô *Prâna*, ces créatures qui sont tiennes, identifiées avec toi, (parce que) sustentées par toi, se réjouissent à la seule vue de la pluie que tu déverses, elles sont comme ayant trouvé le bonheur. Ce n'est pas tout :

11. Tu es impurifié, ô *Prâna* ; tu es le feu *ékarishi*, le mangeur, le maître excellent de tout. Et c'est nous qui donnons la nourriture, à toi qui es le père, ô *Mâtarishvan* !

Sh. — Etant le premier né et en l'absence de tout autre pour te purifier, tu es impurifié (1), autrement dit : tu es pur par ta propre nature. Tu es, ô *Prâna*, le mangeur de toutes les oblations, le feu connu sous le nom *ékarishi* par les fidèles de l'Atharva-Véda. Tu es le maître de tout ce qui existe ou le bon maître (2). En retour, nous t'apportons l'offrande qui sera consommée par toi. Tu es notre père, ô *Mâtarishvan* ! Ou bien : tu es le père du vent appelé *Mâtarishvan* (3). Et ainsi il est établi que tu es le père de tout l'univers. En résumé :

12. Ta forme qui est dans la voix, celle qui est dans l'oreille, dans l'œil, et celle qui demeure dans le mental, rends-la propice ! Ne t'échappe pas en haut !

Sh. — Cette forme (déterminée) de toi, qui est dans la voix, où elle préside à la fonction de la parole, qui est dans l'oreille, dans l'œil, et celle qui, dans le mental, exerce successivement les actes de volition, etc., rends-la favorable, ne la rends pas funeste par ton départ (4) !

13. Tout ceci est assujetti à *Prâna*, et de même ce qui

1. Littéralement : un *vrâtya*, terme qui désigne un deux-fois-né ayant perdu sa caste pour ne pas avoir accompli les principaux rites purificatoires et principalement l'investiture du cordon sacré.

2. Cette variante pour *satpati* résulte du double sens de *sat* : étant, ce qui est, ou l'adjectif bon.

3. Ce terme désigne le vent mais est aussi une épithète d'*agni*, le feu, que le vent active et avec lequel il se confond. Selon le *nirukta*, l'étymologie traditionnelle : « celui qui respire (*shvasati*) dans l'*âkâsha*, (sa) mère (*mâtari*) ».

4. La quintupartition du *prâna* principiel, avec ses différentes localisations dans le corps, sera reprise et complétée dans la Question suivante. La glose de Shankarânanda précise : la détermination du *prâna* qui loge dans l'organe de la voix est l'*apâna*, qui est associé au feu et à la terre ; celle qui est dans l'organe de l'ouïe est *vyâna*, associé à la Lune et à l'*âkâsha* ou éther ; celle qui est dans l'organe de la vue est le *prâna* même, associé au Soleil et aux formes visibles, constituées par le feu, l'eau et la nourriture ou terre ; enfin, celle qui est dans le mental ou sens interne est *samâna*, associé aux cinq éléments grossiers. On remarquera que le *prâna* et les cinq éléments constituent l'*âtman*, le principe immédiat du mental, d'où il ressort que celui-ci est immanent et non transcendant à la manifestation. C'est précisément cette « matérialité » du sens interne qui rend possible une extension du champ de la conscience (*chétana*) dans les états subtils comme celle dont parlera la Troisième Question. (Nous disons du champ et non de la conscience même qui, comme telle, est immuable et demeure pure conscience en dépit de toutes les apparences, dues aux *upâdhis* ou conditionnements adventices tels que le mental et l'intellect). Certains seraient sans doute étonnés d'apprendre que la notion d'un mental immatériel, « épiphénoménique », la pensée au sens dualiste et cartésien, loin de pouvoir justifier de telles possibilités, en est au contraire la négation implicite. Il va de soi qu'en parlant de la matérialité du mental nous n'avalisons pas au nom du Védanta la notion de matière qui caractérise la mentalité moderne, notion d'ailleurs passablement battue en brèche de nos jours, du moins dans les milieux scientifiques. Pour situer, brièvement et clairement, l'exacte portée de ce terme dans la perspective des doctrines hindoues, il convient d'envisager la relation du sujet et de l'objet d'après l'intuition fournie par l'état de rêve, ce qui est le seul moyen d'éviter les impasses de l'idéalisme et du réalisme philosophiques. Un arbre perçu dans cet état est intégralement dans la conscience, qu'il nécessite sous tous les rapports, mais cet arbre, considéré en lui-même, est intégralement inerte (*jada*), c'est-à-dire inconscient. Bien entendu, le sens interne et ses modalités telles que *manas* et *buddhi* ne sont pas des substances au sens ordinaire et la discrimination de leur caractère objectif et inconscient par rapport à l'essence de la conscience est forcément plus complexe, ce que nous ne pouvons développer ici, mais nous y reviendrons plus loin.

réside dans les trois cieux. Comme une mère ses fils, protège-nous, accorde-nous prospérité et intelligence !

Telle est la deuxième question dans la Prashna Upanishad de l'Atharva-Véda.

Sh. — Tout ce qui existe dans ce monde-ci est sous la dépendance de *prâna*, et de même ce qui, dans les trois cieux, est pour les *dévas* et les autres êtres, un objet de jouissance. *Prâna* est le Seigneur, le protecteur et c'est pourquoi il est dit : protège-nous comme une mère protège ses enfants. Puisque les dignités qui sont le lot des brahmanes et des guerriers sont imparties par toi, dispense-nous cette richesse et cette connaissance que l'on conserve grâce à toi.

C'est ainsi qu'a été déterminé le *prâna*, qui est le maître des créatures, le mangeur (universel), dont la puissance souveraine est mise en lumière par sa nature d'*âtman* de tout ce qui existe, par la voix et les autres *dévas*, par les (différents) *prânas* et par sa louange.

Telle est la deuxième question dans le Commentaire de la Prashna Upanishad du vénérable Shankarâchârya, disciple du vénéré Govinda, instructeur des ascètes errants Paramahansa.

MAINTENANT LA TROISIÈME QUESTION

1. Alors Kausalya Ashvalâyana demanda : Vénérable, d'où naît ce *prâna* ? Comment vient-il dans ce corps ? Com-

ment, en se départageant, y réside-t-il ? Par quel moyen en sort-il ? Comment tient-il (en son pouvoir) ce qui est extérieur et ce qui est intérieur ?

Sh. — Alors Kausalya Ashvalâyana demanda : Bien que les (différents) *prânas* (avec les autres principes constitutifs du corps), reconnaissant la majesté du *prâna*, aient déterminé sa véritable nature, cette grandeur est peut-être l'effet d'un assemblage. C'est pourquoi, Vénérable, je demande d'où, en vertu de quelle cause, naît le *prâna* ainsi déterminé. Une fois né, par quelle opération vient-il dans ce corps ? En d'autres termes, qu'est-ce qui l'amène à se saisir de ce corps et, entré dans celui-ci et se subdivisant, de quelle façon y réside-t-il ? Par quel moyen, sous quelle modalité, s'échappe-t-il de ce même corps vers en haut ? Comment possède-t-il et confère-t-il (1) la suprématie sur ce qui est extérieur, les éléments grossiers et leurs divinités tutélaires, et sur ce qui est intérieur ?

2. Il lui dit : tu poses des questions ardues mais je te répondrai, car tu es versé en Brahma.

Sh. — Interrogé ainsi, le maître lui répondit : *prâna* est très difficile à connaître. C'est un sujet de questions embarrassantes, et tu vas jusqu'à t'enquérir de son origine ! Néanmoins, parce que tu connais Brahmâ éminemment (2), je te répondrai.

3. Le *prâna* naît de l'*Âtmâ*. Comme cette ombre sur l'homme qui est là, il est étendu sur Cela. Il vient dans ce corps par l'action du *karma*.

Sh. — Le *prâna* tel qu'il vient d'être décrit naît de l'*Âtmâ*, l'entité (*Purusha*) suprême, impérissable, ce qui (seul) est vrai. Comment ? Voici une comparaison. Comme sur cette terre un homme (*purusha*), constitué d'une tête, de pieds, etc., est la cause (3) avec comme effet une ombre, de même le principe appelé *prâna* est étendu sur Brahma, forme mensongère projetée sur l'Entité qui (seule) est (véritablement).

1. Le verbe employé par Shankara, *dhârayati*, a le double sens de tenir et faire tenir, c'est-à-dire conférer. Ce dernier sens se rapporte évidemment à la méditation (*upâsana*) et à son fruit dont parle Ânandagiri dans la note liminaire de la Deuxième Question. « Ce qui est intérieur » traduit ou plutôt trahit *adhyâtmam*, qui a le sens de soi interne, de centre de l'être.

2. Ânandagiri : Par rapport au Brahma non suprême (conditionné par l'ignorance), tu sais de Brahma ce qui est important et transcendant.

3. Cause efficiente (*nimitta*) avec effet occasionnel (*naimittika*) et non cause substantielle (*upâdâna*) modifiée substantiellement par son effet (*kârya*). On remarquera la ténuité de cette naissance indiquée par le mot ombre qui ne saurait mieux suggérer que la dualité dépend de l'ignorance et obombre

4. De même qu'un râja enjoint à ses intendants : habitez et surveillez tels et tels villages, ainsi le *prâna* répartit (ici et là) les différents *prânas*.

Sh. — Comme dans le monde c'est le souverain lui-même qui assigne à ses intendants différents villages en leur disant : (vous) surveillez celui-ci (et vous) celui-là, de même le *prâna* principal (1) place, selon leur rang (dans le corps), les *prânas* (subordonnés), l'œil et les autres (fonctions corporelles qu'ils animent), qui sont comme autant de portions de lui-même.

5. Dans les organes d'excrétion et de génération, le souffle subtil *apâna*, dans les yeux et les oreilles, la bouche et le nez, se tient le *prâna* lui-même. Dans le milieu loge le souffle *samâna*, qui distribue en tous sens la nourriture ingérée. Et ainsi il y a sept flammes.

Sh. — Dans les organes d'excrétion et de génération se tient la portion (appelée) *apâna*, qui expulse l'urine, les excréments,

la réalité d'une façon indiscernable et sans l'altérer. On ne saurait trouver une meilleure transition pour passer du Brahma non suprême, le stade où le disciple pose sa question, à l'unique réalité du Suprême Brahma, au niveau duquel le maître l'achemine par étapes. Toute autre explication irait à l'encontre du non-créationisme de l'Adwaita. Insistons à ce propos sur le fait que pour beaucoup les deux principales sources de difficultés pour la compréhension du Védanta sont : la première, l'idée de création, laquelle « est aussi étrangère aux Orientaux, les Musulmans exceptés, qu'elle le fut à l'antiquité gréco-romaine (et) apparaît comme spécifiquement judaïque » (René Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, p. 122) ; la seconde est que, du point de vue adwaitique, tout l'ordre cosmologique, « depuis un brin d'herbe jusqu'à Brahmâ », en tant que différencié de la réalité d'Âtmâ, implique le facteur d'ignorance, deux notions radicalement opposées à l'horizon mental des Occidentaux. Les notions de production, conservation et destruction, représentées par Brahmâ, Vishnu et Shiva, marquent le rythme d'un monde sans commencement, ce qui est tout autre chose qu'une « création » ex nihilo ou démiurgique. La notion de Mâyâ n'implique pas davantage celle de création indépendamment de l'ignorance, qui fait du monde autre chose que Brahma, qui « est tout ceci » et qui par conséquent ne peut avoir créé « tout ceci ». Cette notion n'est significative que par rapport à ceux qui sont dans l'illusion de la dualité, car, ainsi que l'enseigne notamment l'*Ishwara Gîtâ*, Brahma est sans relation avec la Mâyâ. Dans son commentaire des *Kârikâs* de Gaudapâda, Shankara explique que la notion de causalité, au niveau métaphysique, est un produit de l'intellect, lié à la multiplicité et à la distinction par sa nature « prakritique », notion à l'usage des chercheurs « qui sont encore effrayés par la notion d'*ajâti*, de non-production de quoi que ce soit ». Tous ces points seront précisés, complétés et développés au fur et à mesure que paraîtront nos traductions de Shankara, sans oublier le sempiternel grief de panthéisme.

1. Le mot principal, *mukhya*, vient de *mukha*, visage, face, ce qui correspond exactement à la localisation du *prâna*. Les mots sanscrits sont fertiles en de pareils recoupements qu'une traduction ne peut retransmettre que très exceptionnellement.

etc. Dans l'œil et l'oreille et sortant (1) par la bouche et le nez, occupant la place du souverain se tient le *prâna* lui-même. Au milieu, entre le *prâna* et l'*apâna*, dans le nombril, se tient le souffle *samâna*, appelé ainsi parce qu'il rassemble la nourriture solide et liquide. Du fait que le souffle *samâna* précisément rassemble, jette d'une façon égale (*samam*), dans le feu central (*âtmâgni*) (2) ce qui est bu et mangé, par suite de la combustion intérieure des aliments solides et liquides ainsi obtenue et parvenant à l'endroit du cœur, sortent de la tête sept flammes ou lumières. Ceci signifie que les perceptions telles que vision, audition, etc., sont éclairées (au sens d'actualisées) au moyen du *prâna* (3).

6. Dans le cœur réside l'*Atmâ*. Là il y a cent et un canaux (subtils). Chacun a cent branches qui ont chacune

1. Shankara dit bien « sortant » (*nirgacchan*) et Shankarânanda est encore plus précis : « par cette partie du corps le *prâna* va dehors (*bahir*). Il importe de le souligner à cause de l'erreur commise à ce sujet par certains auteurs qui font correspondre le *prâna* avec l'inspiration, ce qui est d'ailleurs un non-sens étymologique. Le souffle *udâna* dont il va être question n'est pas non plus l'expulsion du souffle mais son élévation (*ud*) jusque dans la tête (et les états subtils). Qu'on nous permette à ce propos de faire une citation anglaise qui met très bien les choses au point avec l'avantage de récapituler le tout : Les cinq souffles vitaux, les *prânas*, fonctionnant dans différentes directions à travers le corps humain et animal, sont d'une façon très suggestive, formés avec des préfixes appropriés de mouvements liés à la racine *an*, respirer, *Pra(a)-âna*, la respiration à travers les canaux essentiels de la respiration en avant, « forwards » (*pra*), par le nez et la bouche ; *ap (a)-âna*, la respiration qui va vers en bas, « downwards » (*apa*) ; *samâna*, la circulation centrale, « central » (*sam*), qui a son siège dans la cavité du nombril ; *ud-âna*, la respiration par et vers en haut, « upwards out » (*ud*), qui monte par la gorge et va dans la tête, et *vy-âna*, laquelle est répandue (*vi*) à travers tout le corps (Betty Heimann, *The significance of prefixes in sanskrit philosophical terminology*, p. 3). — Un point essentiel à retenir est que l'être agit par le *prâna* sur son milieu, lequel agit sur lui par l'*apâna*. Il est d'observation courante qu'en présence de quelques chose de fâcheux ou de redoutable la poitrine se contracte, l'être « refusant » d'absorber, d'accueillir en lui ce qui vient de l'extérieur, tandis que dans le cas contraire la poitrine se dilate et il respire profondément pour s'identifier aussi complètement que possible avec ce qui, en l'occurrence, le rattache à son environnement.

2. Le « feu central » (*âtmâgni*) désigne le feu de la digestion et il faut compléter par : la chaleur interne libère la saveur (*rasa*) de la nourriture, saveur subtile qui gagne tout le corps, compte tenu que le cœur est le siège des canaux (subtils) (Ânandagiri). Par « siège des canaux » il faut entendre que le cœur est, non pas leur contenant corporel, ce qui exclurait leur diffusion, mais leur base ou lieu d'origine.

3. La Mundaka Upanishad (1-11-8) met ces sept flammes en correspondance avec les sept bûches du feu sacré et les sept mondes. A ce propos il y aurait une question intéressante à résoudre : pourquoi le *prâna* (souverain) réside-t-il dans la tête et non dans le cœur ? Nous l'examinerons avec une Upanishad où sera question de la « cité de Brahma » ou *Brahma-pura*. Pour l'instant nous signalons que cette expression ne désigne pas le cœur, ni l'*âkâsha* dans le cœur, mais l'individualité tout entière. Upanishads et commentaires ne laissent aucun doute à ce sujet.

soixante-douze mille ramifications. En eux circule le souffle *vyâna*.

Sh. — Dans le cœur, exactement dans l'*âkâsha* du cœur, délimité par une particule de chair ayant la forme d'un lotus (1) réside l'*Âtmâ*, c'est-à-dire le corps subtil lié à l'*Âtmâ*. Là, dans ce cœur, il y a cent et un canaux subtils (fondamentaux), (*nâdîs*). Chacun de ceux-ci se subdivise en cent branches qui se subdivisent à leur tour en soixante-douze mille ramifications. Celles-ci sont comptées par rapport aux cent branches et sont par rapport aux canaux fondamentaux des sub-subdivisions. Dans ces canaux circule le souffle *vyâna*, appelé ainsi en raison de sa diffusion (*vi*). Le *vyâna*, en effet, pénètre le corps entier par ces canaux qui émanent en tous sens du cœur comme les rayons du Soleil. Il réside plus particulièrement dans les jointures, le tronc et les parties vitales et sa modalité provoquée entre les modalités (grossières) du *prâna* et de l'*apâna* permet d'accomplir des actes puissants (2).

7. Maintenant, par un de ces canaux, lequel est tourné vers en haut et s'appelle *sushumnâ*, le souffle *udâna* conduit l'homme pur dans un monde pur, l'homme impur dans un monde impur, et avec l'une et l'autre qualités dans le monde de l'homme.

1. Bien entendu, par « filigrane », si l'on peut s'exprimer ainsi. Encore à l'heure actuelle des médecins croient devoir expliquer aux Hindous que leurs notions d'anatomie sont infirmées par la dissection... des cadavres !

2. Glose d'Ânandagiri : A titre d'application de ce qui est dit, que le cœur est le siège du corps subtil, il convient de rejeter l'assertion de certains yogis qui soutiennent que les *nâdîs* émaneraient du nœud ombilical. Il s'agit là d'un endroit où les canaux permettent la circulation du corps subtil conformément à la doctrine : « il va en tous sens », etc. Le cœur, étant le siège du corps subtil, doit être aussi le siège des canaux par lesquels il circule. Sinon, comme des canaux situés en un autre endroit ne peuvent lui servir de chemin vers ce point, « soixante-douze mille canaux vont du cœur au péricarde » dit la Révélation (Br. Âranyaka Upanishad, II-1-18, où canaux et péricarde désignent le corps entier). Il est dit (ci-dessus) que le corps subtil est assimilé au Soi en raison de son union avec celui-ci par *upâdhi* ou conditionnement adventice (et illusoire). C'est pourquoi (en raison de cette nature centrale par rapport au Soi), le corps subtil se tient dans le cœur qui est forcément aussi le siège des canaux par lesquels il s'achemine. Il est entendu que les canaux servent à soutenir le corps grossier. Le commentaire ne le dit pas parce que cela va de soi. Enfin, il s'agit bien de cent et une *nâdîs*, ce qui donne mille cent branches et soixante-douze mille ramifications avec un total de sept cent-vingt millions dix mille deux cent et une *nâdîs*, par lesquelles le *vyâna* se diffuse. Quand il n'y a ni expulsion *ni* absorption d'air, lesquelles correspondent (dans l'ordre grossier) aux modalités afférentes du *prâna* et de l'*apâna*, naît une modalité du *vyâna*. Cette jonction du *prâna* et de l'*apâna* est *vyâna*. Dans ce cas l'homme est capable d'accomplir des actes nécessitant la plus grande énergie, par exemple bander un arc. Ainsi, la doctrine dit ailleurs : il (le) fait sans expirer ni aspirer.

Sh. — Par une de ces cent et une *nâdîs*, laquelle se dirige vers en haut et s'appelle *sushumnâ*, le souffle *udâna*, qui circule de la plante des pieds jusque dans la tête, emmène dans un monde pur tel que le séjour d'un *déva* comme conséquence d'un *karma* méritoire, conforme aux Ecritures. Avec un *karma* mauvais, contraire au précédent, dans un monde impur, tel que la matrice d'un animal. Il conduit dans le monde humain quand il y a une part égale de l'un et l'autre *karma*.

8. Le Soleil (*âditya*) est en vérité le *prâna* extérieur. Il se lève favorisant le *prâna* dans les yeux tandis que la divinité qui régit la Terre établit par en bas l'*apâna*. Dans l'intervalle se tient l'*âkâsha*. Celui-ci est *samâna* et le vent est *vyâna*.

Sh. — Le Soleil (*âditya*), qui possède de toute évidence la suprématie parmi les *dévas*, est le *prâna* extérieur. Il favorise le *prâna* intérieur en manifestant (le monde des formes) dont il éclaire la perception par les yeux. De même la divinité (*dévatâ*) bien connue comme détentrice de la Terre, établissant, attirant, contrôlant, par en bas la modalité *apâna*, favorise l'*apâna* (intérieur) par cette attraction ; autrement on sait que le corps tombe par la pesanteur ou s'envole à loisir (sans contrainte). « Dans l'intervalle », au milieu, entre le Ciel et la Terre, il y a l'*âkâsha* (2), qui désigne ici par métonymie l'air qui s'y trouve, comme on dit « la terrasse » (pour désigner la réunion de gens qui s'y tient). Cet air est le *samâna* extérieur et favorise le *samâna* intérieur par son identité (*sâmânya*) avec le *samâna* dans l'espace intérieur. Il favorise le *vyâna* (interne) par une diffusion commune sous l'aspect du vent.

9. La chaleur lumineuse est, en vérité, *udâna*. C'est pourquoi ceux chez qui elle s'affaiblit s'acheminent vers une autre naissance avec leurs sens résorbés dans le mental.

Sh. — La chaleur lumineuse extérieure (appelée) *téjas*, celle que tout le monde connaît, est dans le corps le souffle *udâna*, ce qui veut dire qu'elle favorise le souffle *udâna* par son rayonnement intime. Parce que la nature lumineuse interne, qui est

1. Le sanscrit *anugrihnâti* est beaucoup plus significatif avec les sens de : s'emparer, soutenir et rendre heureux d'une façon continue(*anu*).

2. Ce terme signifie littéralement : « ce qu brille de toutes parts » et peut être pris avec le sens d'espace à condition de ne pas donner à ce dernier le sens d'espace vide. Il va de soi que l'*âkâsha* ou *Ether* proprement dit ne peut pas se trouver dans un lieu déterminé, à l'exclusion du ciel et de la terre, et par conséquent l'interprétation de Shankara n'a rien de forcé.

favorisée par la même chaleur externe, provoque par essence la sortie (ou élévation), quand ici-bas elle est amoindrie chez un homme, on sait que sa vitalité est épuisée et qu'il va mourir. Il s'achemine alors vers une nouvelle naissance, un autre corps. Comment ? Avec ses sens, la voix et les autres facultés, résorbés, se retirant dans le mental (1).

10. Avec la pensée (qui le domine), il accède au *prâna*. Le *prâna*, uni à la chaleur lumineuse, (le) conduit, avec l'*Âtmâ*, au monde tel qu'il l'a conçu.

Sh. — Avec la pensée qu'il avait au moment de la mort, ses sens étant résorbés, il accède à l'activité du *prâna*. En d'autres termes, au moment de la mort, l'activité des sens étant abolie, son état se réduit à l'activité du *prâna* principal. Alors ses proches disent : il respire, il vit (encore). Mais le *prâna*, étant uni à *téjas*, à l'activité d'*udâna* (2), avec l'*Âtmâ*, (plus exactement) avec le jouisseur (de l'existence conditionnée), sous

1. Glose d'Ânandagiri : Ce qui est dit ici de la chaleur lumineuse ne répète pas ce qui est dit plus haut au sujet d'*âditya*, où il est question d'une caractéristique de *téjas* tandis qu'ici il s'agit d'une identité (de son essence intime avec le *téjas* dans le corps). Ainsi (et pour résumer le tout), il a été dit que les modalités des *prânas* subordonnés favorisent intérieurement (donnent la suprématie intérieure) avec l'affirmation que ces derniers : *prâna*, *apâna*, etc., favorisent le *prâna* principal sous la forme du soleil, etc. Etant (ainsi) formé par le Soleil, le feu, l'air, le vent et la chaleur lumineuse, il (le *prâna* ou le méditant) détient la suprématie sur le monde extérieur et les divinités respeetives, Soleil, etc. La condition (d'existence) sous une forme de cela (est) la possession (ou prise de possession) de cela, et les moyens sont les *prânas* subordonnés, selon ce qui est dit des faveurs dont les yeux, etc., bénéficient et qui sont (ainsi) capables de détenir (ou conférer) séparément (*vi*) la suprématie sur ce qui est saisi de cela. La doctrine dit ailleurs : « ce *prâna* (est) cet œil, cet *apâna*, cette voix, ce *vyâna*, cette oreille, ce *samâna*, ce mental, cet *udâna* ». Par cette déclaration que les *prânas* subordonnés sont l'*âtman* des yeux, etc., jointe à la déclaration que les yeux, etc., sont susceptibles de favoriser (le *prâna*), est également affirmée la capacité séparée (*vi*) de détenir (ou conférer) intérieurement la suprématie sous la forme des yeux, etc. Ainsi il est répondu à la double question posée au début : comment tient-il (sous son pouvoir) l'extérieur et l'intérieur ? La propriété de *téjas* de favoriser le souffle *udâna* est ensuite prouvée par une circonstance. Le *téjas* par essence fait monter et se tient dans le corps, or le souffle *udâna* est précisément (de toute façon) favorisé par le *téjas* extérieur, de sorte que lorsque prend fin le *karma*, la cause de l'existence (actuelle) de l'âme vivante, faute d'être favorisé par le *téjas* extérieur, le *téjas* intérieur s'affaiblit (mais conserve sa tendance ascensionnelle) et on dit : « il va mourir ». La chaleur lumineuse ou *téjas* est causée par le feu de la digestion et perçue par la main, etc., au contact du corps sous forme de chaleur (ordinaire, sans luminosité). Par (nouvelle) naissance il faut entendre un (nouveau) corps. Ce n'est pas le Soi immuable qui change de corps, car il n'y a de changement que par rapport au conditionnement adventice des organes.

2. Ânandagiri précise : « par *téjas*, par l'activité del '*udâna* » signifie « par *téjas*, par l'activité de l'*udâna* favorisée par *téjas* ». Le mot traduit par « activité » est *vritti*, qui signifie modalités mais avec un sens essentiellement dynamique, une « giration».

l'emprise du *karma* bon et mauvais, par *téjas*, par l'activité de l'*udâna*, conduit ce jouisseur dans le monde qu'il a conçu, désiré.

11. A celui qui sait ainsi une descendance ne fait jamais défaut et l'immortalité lui appartient. Il est encore dit ceci :

Sh. — A celui qui connaît le *prâna* de cette façon, avec les caractéristiques qui viennent d'être décrites, son origine, etc., échoit un fruit dans ce monde-ci et dans l'autre. De celui-là la descendance, fils, petit-fils, etc., n'est jamais interrompue et quand il abandonne son corps, par son identification (consciente) avec le *prâna* (dans toute son extension), il devient immortel. Voici une formule (*mantra*) qui l'explique brièvement.

12. Connaissant l'origine et la venue du *prâna*, sa station, sa quintuple toute-puissance et sa nature de soi interne, il jouit de l'immortalité, certes, il jouit de l'immortalité.

Telle est la troisième question dans la Prashna Upanishad de l'Atharva-Vêda.

Sh. — Du *prâna* (comme de toutes choses) l'origine (ou réalité hors de laquelle il n'y a rien) est l'*Âtmâ* suprême. Sa venue

1. Glose d'Ânandagiri : Après avoir décrit la véritable nature du *prâna* on donne les règles de sa méditation (effective). Elles sont en rapport avec les caractéristiques du *prâna*. Le *prâna* naît du Soi ; il s'empare du corps par le *dharma* et l'*adharma* (conformité et non-conformité à l'ordre universel) accomplis par le mental ; se départageant quintuplement, il établit l'*apâna* dans les organes d'excrétion et de génération ; il s'établit lui-même dans les yeux et les oreilles ; il établit le *samâna* dans le nombril, le *vyâna* dans l'ensemble des canaux subtils, et il sort par l'*udâna*. Il détient (ou confère) la suprématie extérieure par les faveurs que procurent les *prânas* subordonnés sous leurs formes extérieures que sont le Soleil, etc., la divinité tutélaire de la Terre, l'air, le vent et la chaleur lumineuse ; avec les faveurs de ces derniers, dont la première est due au Soleil, il détient (ou confère) également la suprématie intérieure saisie par les yeux, les oreilles, le mental, et la voix les yeux occupant le premier rang. Il sort par l'*udâna*. Ce même *prâna*, uni à l'activité du souffle *udâna* et au jouisseur, conduit celui-ci dans un autre monde. Il est le meilleur (des principes corporels), le progéniteur (universel), le mangeur (de tout ce qui vit). C'est sur cette base qu'on connaît (effectivement) le *prâna*. Après avoir indiqué le fruit que donne sa connaissance ou réalisation dans ce monde-ci, on indique son fruit dans l'autre monde (c'est-à-dire son fruit supra-mondain), lequel est l'immortalité. Celle-ci n'est pas l'immortalité véritable (qui délivre définitivement de la transmigration) mais celle qui correspond à l'identification (consciente) avec le *prâna* (pendant un Jour de Brahma). Un tel fruit est pour celui qui a encore des désirs, car l'unification de la pensée (sur la suprême réalité du Soi) est pour celui qui est sans désir pour toute autre chose que la Délivrance et c'est uniquement par cette purification que la véritable immortalité est conquise. (Shankarânanda prend le mot immortalité avec le sens plein de Délivrance pour celui « qui sait vraiment que le *prâna* n'est qu'une ombre du Soi ».)

dans le corps s'opère par le mental. Sa station correspond à sa localisation dans les différentes parties du corps. Sa quintuple toute-puissance est comparable à celle d'un maître autonome. Comme un souverain il établit les *prânas* (subordonnés) dans leurs fonctions respectives. Sa nature de soi interne (*adhyâtmam*) se manifeste extérieurement sous la forme du Soleil, etc., et réside dans œil, etc. Connaissant le *prâna* ainsi (par une méditation effective), on jouit de l'immortalité. La répétition des derniers mots indique que la question (posée au début) est résolue.

Telle est la troisième question dans le commentaire de la Prashna Upanishad du vénérable Shankarâchârya, disciple du vénéré Govinda et instructeur des ascètes errants Paramahansa.

(*A suivre.*)

Traduit du sanscrit
et annoté par René Allar.

SUR LES TRACES DE MÂYÂ

(suite) (1)

Le soleil, n'étant pas Dieu, doit se prosterner tous les soirs devant le trône d'*Allâh* ; c'est ce qu'on dit en Islam. De même : *Mâyâ* n'étant pas *Atmâ*, elle ne peut s'affirmer que par intermittences ; les mondes jaillissent de la Parole divine et rentrent en elle. L'instabilité est la rançon de la contingence ; poser la question de savoir pourquoi il y aura une fin du monde et une résurrection, revient à demander pourquoi une phase respiratoire s'arrête à un moment précis pour être suivie de la phase inverse, ou pourquoi une vague se retire de la rive après l'avoir submergée, ou encore, pourquoi les gouttes d'un jet d'eau retombent à terre. Nous sommes des possibilités divines projetées dans la nuit de l'existence, et diversifiées à cause de cette projection même, comme l'eau s'éparpille en gouttes quand elle est lancée dans le vide, et aussi, comme elle se cristallise quand elle est saisie par le froid.

Qui dit « manifestation », dit « réintégration » ; l'erreur des matérialistes, — leur manque d'imagination, si l'on veut, — c'est de partir de la matière comme d'une donnée invariable (2), alors qu'elle n'est qu'un mouvement que notre expérience d'éphémère ne saurait embrasser, — une sorte de contraction transitoire d'une substance en soi inaccessible à nos sens ; c'est comme si nous constations la dureté de la glace sans savoir que la glace a jamais été de l'eau et que cette eau a jamais été un nuage. Notre matière empirique, avec tout ce qu'elle comporte, dérive d'une protomatière

1. Voir E. T., n° de mai-juin 1961.
2. Quelles que puissent être les subtilités par lesquelles on prétend « dépasser » la notion de matière, et qui ne font que la déplacer sans changement de niveau.

suprasensible et éminemment plastique sous l'action du « Souffle créateur » ; c'est en elle que s'est reflété et « incarné » l'être terrestre, ce qu'exprime à sa manière le mythe du sacrifice de *Purusha*. Sous l'effet de la vertu segmentante de cette protomatière, l'image divine s'est diversifiée ; mais les créatures étaient encore des « états de conscience », des états contemplatifs tournés vers l'intérieur et illuminés en eux-mêmes, et c'est en ce sens qu'on a pu dire qu'au Paradis loups et agneaux vivaient côte à côte. C'est dans cette hylé protomatérielle qu'eut lieu la création des espèces ; après la bipolarisation de l'androgyne primordial, eut lieu son « extériorisation », à savoir la « chute d'Adam », laquelle entraîna à sa suite — puisque dans la protomatière subtile et lumineuse tout était encore lié en quelque sorte — la « matérialisation » de toutes les créatures terrestres, donc leur « cristallisation » et les oppositions qui en résultaient nécessairement. Les conflits et les calamités ne peuvent pas ne pas être dans un monde matériel, et vouloir les abolir — au lieu de choisir le moindre mal — est la plus pernicieuse des illusions.

Tout le processus cosmogonique se retrouve, d'une façon statique, dans l'homme : nous sommes faits de matière, c'est-à-dire de densité, mais au centre de notre être se trouve le suprasensible et le transcendant, le « royaume des Cieux », l'« œil du cœur », le passage à l'Infini. Croire que la matière — qui en réalité n'est qu'un instant — c'est l' « alpha » par lequel tout a commencé, revient à affirmer que notre corps est le début de l'*ego*, comme si la chair pouvait produire l'intelligence, et comme si la pierre avait pu produire préalablement la chair. Si Dieu est l'« oméga », il est nécessairement aussi l' « alpha », sous peine d'absurdité ; Dieu est « le Premier et le Dernier », et non le Dernier seulement, comme le voudrait un évolutionnisme pseudo-religieux dont la nullité métaphysique saute au yeux. Il y a une sorte d'« émanation », mais celle-ci est strictement discontinue à cause de la transcendance et de l'immutabilité de la Substance divine ; l'émanationnisme vulgaire postule au contraire une continuité qui affecterait le Principe en fonction de la manifestation. On a soutenu — mais « Dieu est plus savant » — que tout l'Univers visible est une immense explosion et par conséquent une dispersion à partir d'un noyau

mystérieux ; or l'Univers total, dont l'Univers visible n'est qu'une cellule infime, peut être décrit de la même manière, bien qu'il ne faille pas prendre l'image à la lettre : nous voulons dire que la *Mâyâ* manifestée (1), qui dans son ensemble échappe de toute évidence à nos facultés sensorielles et à notre imagination, décrit un mouvement analogue, donc un mouvement centrifuge, jusqu'à épuisement des possibilités que l'Etre lui a prêtées ; toute expansion atteint tôt ou tard son point mort, sa « fin du monde » ou son « Jugement dernier ».

D'aucuns sont arrivés à la conclusion que l'espace est sphérique, mais leurs principes et méthodes leur interdisent l'accès à une vérité pourtant fondamentale sans laquelle toute spéculation sur le devenir du monde et des choses reste vaine, à savoir que le temps est circulaire également, comme d'ailleurs tout ce qui relève de *Mâyâ*. Un Indien, en parlant du « Grand-Esprit », a fait remarquer très justement que « tout ce que fait le Pouvoir du Monde est fait en cercle. Le Ciel est rond... Même les saisons forment un grand cercle dans leur ronde, et elles reviennent toujours à leur point de départ » (2). C'est ainsi que tout ce qui existe procède par mouvements giratoires, tout jaillit de l'Absolu et retourne à l'Absolu (3) ; c'est parce que le relatif ne se conçoit que comme une « sortie circulaire » — donc passagère puisque ramenée à sa source — hors de l'Absolu, que l'espace est rond et que les créatures rencontrent à la fin de leur vie le néant dont elles sont sorties, puis l'Absolu qui leur a prêté l'existence. Dire que l'homme est relatif, — ce qui est un pléonasme, puisqu'il existe, — revient à dire qu'il rencontrera inéluctablement l'Absolu ; la relativité est un cercle, et le premier de tous les cercles ; *Mâyâ* peut être décrite symboliquement comme un grand mouvement circulaire et aussi comme un état sphérique (4). La mort ne peut détruire l'*ego*, sans quoi

1. La *Mâyâ* non-manifestée, nous l'avons dit, est l'Etre, *Ishwara*.
2. Black Elk (Héhaka Sapa) dans *Black Elk Speaks* (New York, 1932).
3. Il faut toujours tenir compte de la différence entre l'« Absolu relatif » qu'est l'Etre créateur et l'« Absolu pur » qu'est le Non-Etre, l'Essence, le Soi ; c'est toute la différence entre la « fin du monde » et l'apocatastase, ou entre le *pralaya* et le *mahâpralaya*.
4. Ce qui correspond exactement aux diagrammes bouddhiques de la « ronde de l'Existence » ou de la « roue des choses ». Le *samsâra* est un cercle en même temps qu'une rotation.

il serait possible d'anéantir matériellement l'esprit, donc aussi de le créer matériellement ; hypothèse insensée, le « moins » n'ayant pas — au-delà du domaine quantitatif — de pouvoir absolu sur le « plus ». Suivant son degré de conformité à son Origine, la créature sera retenue ou rejetée par le Créateur ; et l'Existence totale retournera finalement, avec l'Etre lui-même, dans l'infinité du Soi. *Mâyâ* retourne à *Atmâ*, bien qu'à rigoureusement parler, rien ne puisse sortir d'*Atmâ* ni par conséquent y retourner.

La mission de l'homme, c'est d'introduire l'Absolu dans le relatif, si l'on peut user d'une expression aussi elliptique ; c'est là également, par voie de conséquence, — puisque l'homme a trop souvent failli à sa mission, — le rôle de la Révélation et de l'*Avatâra*, et aussi du miracle. Dans le miracle, comme dans les autres théophanies, le voile de *Mâyâ* se déchire symboliquement ; le miracle, le Prophète, la sagesse sont métaphysiquement nécessaires, il est inconcevable qu'ils n'apparaissent pas dans le monde humain ; et l'homme lui-même comporte tous ces aspects à l'égard du monde terrestre, dont il est le centre et l'ouverture vers le Ciel, ou le *pontifex*. Le sens de la vie humaine, c'est — pour paraphraser une formule chrétienne énonçant la réciprocité entre l'homme et Dieu — de réaliser qu'*Atmâ* est devenu *Mâyâ* afin que *Mâyâ* devienne *Atmâ* (1).

FRITHJOF SCHUON.

1. C'est en un sens analogue que les Bouddhistes disent que *Shûnya* (le « Vide », le monde) est *Nirwâna* (l'« Extinction », l'Absolu) et que le *Nirwâna* est *Shûnya*.

ÉPÎTRE ADRESSÉE À L'IMÂM FAKHRU-D-DÎN AR-RÂZÎ

(Risâlatun ilâ-l-Imâmi Fakhri-d'dîni-r-Râzî)

par

Le Cheikh al-Akbar Muhyu-d-dîn Ibn Arabî

NOTICE INTRODUCTIVE

L'opuscule que nous traduisons ici est une lettre adressée par le Cheikh al-Akbar Muhyu-d-dîn Ibn Arabî au célèbre polygraphe Fakhru-d-dîn Abû Abdallah Muhammad ben Omar (ben Husaïn) ben Khatîb ar-Râzî, philosophe et théologien acharite, né en 543 ou 544/1149 mort en 606/1209 à Hérat (cf. Brockelmann G.I 506-8, S.I 920-924). Le Cheikh al-Akbar l'exhorte à renoncer aux sciences inutiles ou douteuses, et à entrer dans la voie du Taçawwuf. Il appelle son correspondant *waliyyî* = « mon ami », mais si cela autorise à penser qu'il y avait déjà un contact établi entre eux, il est peu probable qu'ils se soient jamais connus personnellement ; il y aurait là plutôt une formule de cordialité justifiée par la sympathie que le Cheikh al-Akbar concevait pour un savant intelligent, dont au moins un des écrits lui avait plu, et pour un homme de grande sincérité, ainsi qu'il résulte de la scène rapportée par un de ses amis que le Cheikh al-Akbar venait de rencontrer.

La date de la lettre n'est pas indiquée, mais, d'après une impression générale que nous justifierons plus loin, elle est vraisemblablement de l'époque des premières pérégrinations du Cheikh al-Akbar en Proche-Orient. Parti définitivement du Maghreb en 599, celui-ci était resté depuis la fin de cette année et en 600 à la Mecque. En 601, il en était parti et remontait à Bagdad (où il resta 12 jours), Mossoul (où son séjour a dû être plus long), etc., mais sans s'engager plus à l'est. D'après une mention qu'il fait à la fin de certains mss. de la *Risâlatu-l-Anwâr*, en 602, il était à Konia (Turquie actuelle) ; en tout cas,

en 603, il était au Caire. C'est pendant ce trajet qu'il a dû rencontrer l'ami de Râzî dont il est fait mention dans la lettre ; à cette époque-là, Râzî habitait, probablement, de nouveau Hérat où il devait mourir en 606. Si la date de 602 pour le premier voyage du Cheikh al-Akbar à Konia est exacte, notre document n'est pas ultérieur à 602, car à la fin du texte le Cheikh al-Akbar dit qu'il aurait voulu traiter aussi de la Retraite cellulaire (*al-Khalwah*) et de ce qui s'y dévoile successivement, or cela fait effectivement la matière de deux autres petits écrits de notre auteur : la sus-mentionnée *Risâlatu-l-Anwâr* (l'Epître des Lumières) datée de 602 et le *Kitâbu-l-Khalwah* (Le Livre de la Retraite Cellulaire) qui ont donc dû être rédigés ultérieurement ; le deuxième mentionné est sûrement le plus tardif puisqu'il fait mention du premier. Mais il n'est nullement prouvé que ces deux écrits aient été rédigés également à l'intention de Fakhru-d-dîn ; pour ce qui est du *Kitâbu-l-Khalwah*, il apparaît même qu'il est rédigé en réponse à une question posée par un Connaissant de haut degré, qui nous semble bien n'être autre que son disciple Çadru-d-dîn al-Qunawî.

En tout cas, l'époque de la rédaction de ces deux livres traitant des sujets connexes à celui de l'Epître à Râzî rendrait vraisemblable l'impression que celle-ci serait elle-même des années 601-602. Mais pour s'arrêter à cette opinion, il faudrait être assuré que cette lettre n'est pas parmi les premiers messages adressés par le Cheikh al-Akbar à ce correspondant, car nous avons d'autre part, si toutefois le texte imprimé des *Futûhât* est exact sur ce point, la précision que des rapports épistolaires entre les deux remontaient à l'époque maghrébine du Cheikh al-Akbar, plus exactement à 591, ce qui ne manque pas d'étonner, étant donné la distance entre les endroits où se trouvait alors celui-ci et Hérat (dans l'Afghanistan actuel), où résidait alors vraisemblablement Râzî (il devait en être chassé en 595 par les Karrâmiyyah, et il n'y revint que quelques années plus tard quand il convertit le prince de Ghôr au châfi'isme et à l'acharisme). Voici comment s'établit cette précision. Tout d'abord, dans les *Futûhât*, ch. 42, le Cheikh al-Akbar, mentionnant un de ses ouvrages de morale, dit : « ... La *Risâlatu-l-Akhlâq* que nous avons écrite pour Fakhr Muhammad ben Omar ben Khatîb ar-Râzî (*imprimé persan « ar-Raî »*) — qu'Allah lui fasse miséricorde... » (1). D'autre part, dans le Chap. 560 des

1. Ce vœu (*rahima-hu-llâh*) dans le style islamique, signifie que Râzî était mort à l'époque où le Cheikh al-Akbar écrivait ces lignes dans les *Futûhât*.

Futûhât (p. 459), il en précise la date ainsi : « La *Risâlatu-l-Akhlâq* que nous avons écrite à un de nos frères en l'année 591 ; c'est un opuscule subtil et rare quant à son sens ; il y est question du traitement de chaque créature par la vertu qui lui convient, et de la pratique de chaque vertu selon les conditions de celui qui l'exerce, etc... » (1).

Nous n'avons toutefois pas l'impression que notre document serait de l'époque maghrébine de l'auteur, car à la fin, celui-ci laisse entendre que, au moment où il rédigeait cette lettre, il avait des ennuis de la part des savants exotéristes, or il ne semble pas qu'il ait eu de telles difficultés, qui devaient être assez nettes pour qu'il soit amené à en faire mention, pendant son séjour dans les pays de l'Occident islamique ; celles qu'on lui connaît se situent à l'époque de son séjour en Proche-Orient (une première fois au Caire en 603).

Pendant que nous en sommes à la question des relations avec ce correspondant, on peut ajouter que Hadji Khalfah (éd. Flügel III, pp. 429-430) mentionne un ouvrage du Cheikh al-Akbar envoyé à Fakhru-d-dîn ar-Râzî qui porte le titre : *Risâlatu-l-Qalbi wa tahqîqi wujûhi-hâ* (sic) *-l-muqâbili* (sic) *ilâ-l-hadarât* (ce qui, en corrigeant les erreurs de l'édition Flügel, se traduirait = « Epître sur le Cœur établissant les faces qu'il dirige vers les Présences... »). Hadji Khalfa ajoute que le Cheikh « l'a écrite sur sollicitation (*bi-iltimâs*) de l'Imâm Fakhru-d-dîn ar-Râzî » (2).

D'après tout cela, il semble que l'effet de cette correspondance a été assez positif, et que Râzî s'est intéressé effectivement aux questions initiatiques vers la fin de sa vie. Mais dans l'état présent de nos renseignements, nous ne possédons aucun

1. Cette *Risâlatu*-1-*Akhlâq* semble introuvable aujourd'hui. Une imprimerie égyptienne (*Dâru-l-taqaddum*) a publié au début de ce siècle (sans date) sous le nom de Cheikh al-Akbar un *Kitâbu-l-Akhlâq* (60 pp) qu'on identifiait expressément avec l'écrit dont nous parlons ; en 1913 (=1332 H.), une autre imprimerie (Muhammad Muhammad Matar) a réédité le même ouvrage sous le titre *Falsafatu-l-Akhlâq*, l'attribuant également au Cheikh-al-Akbar. Cette attribution est pourtant manifestement fausse, car l'écrit publié est un ouvrage de morale philosophique dont le contenu et la teneur n'ont aucun rapport avec l'Islam. Du reste, on dit que le même ouvrage a été encore imprimé sous le nom de Jâhizh et même sous celui du chrétien Adî ibn Yahya. — Signalons que l'éditeur de la *Falsafatu-l-Akhlâq* a mis en annexe deux pages tirées des *Hikam* (Sentences) du Cheikh al-Akbar (à ne pas confondre avec les *Fuçûç-l-Hikam*).

2. Cette *risâlah* nous semble être le même écrit que le *Kitâbu Mahiyyati-l-Qalb* (Le livre de la Quiddité du Cœur) qui d'après sa teneur pourrait bien être adressé à un savant comme Râzî. Voici la phrase de début du texte proprement dit : « Je t'ai vu scruter la question de l'amplitude qu'a la quiddité du Cœur et chercher le profit (en science) (*al-istifâdah*)... » (Mss. Uppsala I, 393/6 et India Office 658/2).

document émanant de Râzî lui-même, ni d'autres auteurs, qui éclaire un peu plus les rapports de ce savant avec le Cheikh al-Akbar.

Brockelmann (G. A. L. I, 446, S. I ; 798) atteste l'existence, dans différentes bibliothèques d'Orient et d'Occident, de huit manuscrits de l' « Epître à Râzî ». Une première édition en a été faite par Abdu-l-Azîz al-Maïmanî ar-Rajkûtî dans *Thalâthu Rasâil*, Le Caire 1344/1925, n° 3. Une autre a été faite à Haidérabad (Deccan) 1948 dans *Rasâilu-bni-l-Arabî*, I, n° 15.

Notre traduction est faite sur le texte imprimé à Haïdérabad (d'après le ms. Açâfiyyah II, 1718/12/4) et collationné avec le ms. Paris 6614/6.

Dans l'édition de Haïdérabad, le texte de la *Risâlah* est suivi de quelques fragments de provenances fort diverses mais non précisées, et qui ne sont pas des annexes authentiques. Voici ce qu'il en est d'après nos constatations personnelles : 1. Un extrait (2 pp) du *Kitâbu-l-Jalâli wa-l-Jamâl* du Cheikh al-Akbar ; 2. Un extrait (3 pp) du *Qûtu-l-Qulûb* d'Abû Talib al-Makki ; 3. Un extrait d'un des écrits du Cheikh al-Akbar (probabl. des *Futûhât*) ; 4. Une courte lettre d'Al-Hallâj à un disciple (enseignement de forme paradoxale sur le *Tawhîd*) ; 5. Un vers de même ; 6. Un extrait (1/2 p) d'un autre écrit du Cheikh al-Akbar sur le symbolisme cosmique de l' « œil ».

Dans le ms. de Paris, le texte est suivi d'un extrait des *Futûhât*, chap. 346.

ÉPÎTRE ADRESSÉE À L'IMÂM FAKHRU-D-DÎN AR-RÂZÎ

Au nom d'Allah le Tout-Miséricordieux,
le Très-Miséricordieux !

« Louange à Allah, et salut à Ses serviteurs choisis » (Cor. *37*, 59), ainsi qu'à notre ami en Allah l'Exalté — Fakhru-d-dîn Muhammad, veuille Allah exalter son aspiration spirituelle (*himmah*) et lui accorder l'effluve (*al-faïd*) de Sa miséricorde et de Ses bénédictions (1) !

Je louange à ton intention Allah, Lui en dehors duquel il n'y a pas de divinité !

L'Envoyé d'Allah — qu'Allah lui accorde Sa grâce et le salue — a dit : « Quand l'un de vous aime son frère, qu'il le lui fasse savoir », et moi je t'aime.

D'autre part, Allah a dit : « Recommandez-vous réciproquement la Vérité » (Cor. *103*, 3). Or, je viens de prendre connaissance d'un de tes ouvrages, et de voir l'assistance qu'Allah t'a accordée dans l'exercice de ta faculté imaginative (*al-quwwatu-l-mutakhayyilah*) et de ton excellente cogitation (*al-fikr*). Mais l'âme ne se nourrit pas de ce qu'elle acquiert par ses propres forces, car elle n'y trouve pas la douceur de la générosité et du don divins. Or tu restes ainsi un de ceux qui « mangent de ce qui se trouve au-dessous d'eux », alors que l'homme véritable est celui qui « mange de ce qui se trouve au-dessus de lui », distinction dont parle le verset : « S'ils avaient observé la Thora et l'Evangile,

1. On remarquera la mention faite, dès le début, des deux facteurs corrélatifs de toute réalisation spirituelle véritable : la *himmah* et le *Faïd*, en somme le désir actif et la grâce, dont il sera question ici encore. — Sur la *himmah* voir *Kitâlu-l-Fanâi fî-l Muchâbadch* (Le livre de l'Extinction dans la comtemplation) note 28, et *K. Içtilâhât* s. v. Sur le *Faïd* avec ses deux espèces *dhâtî* et *irâdî* voir *K. Al. Ma'rifati-l-Ulâ* (Le livre de la Connaissance Première) q. 11.12.

ainsi que ce qui leur a été révélé de la part de leur Seigneur, ils auraient mangé de ce qui se trouve au-dessus d'eux, aussi bien que de ce qui se trouve sous leurs pieds » (Cor. *5*, 66) (1).

Que mon ami sache — et qu'Allah lui accorde une grâce propice — que l'Héritage Parfait (*al-Wirâthatu-l-Kâmilah*) est celui qui s'étend à tous les aspects (du message prophétique) et ne reste pas limité à une part : « Les Savants sont les héritiers des Prophètes » (*Al-Ulamâ'u warathatu-l-Anbiyâ'*, hadith). Il faut donc que l'homme intelligent s'efforce d'être « héritier » sous tous les aspects, et de ne pas avoir une aspiration incomplète.

Que mon ami sache aussi — et qu'Allah lui soit encore propice — que le mérite de l'élément subtil de l'homme (*al-latîfatu-l-insânîyyah*) est dans les connaissances divines qu'il porte, et que son démérite est dans ce qui est contraire à cela. L'être doué d'aspiration élevée doit ne pas passer sa vie dans les choses adventices et dans tous leurs détails, car alors lui échappera le lot qu'il a chez son Seigneur. Il doit aussi affranchir son âme du pouvoir de sa cogitation, car on sait où puise la faculté cogitative, alors que la Vérité à chercher est ailleurs. La Science au sujet d'Allah (*al-Ilmu bi-llâh*) est différente de la simple science qu' « Allah est » (*al-ilmu bi-wujûdi-llâh*) (2). Les intelligences connaissent Allah en tant qu'Il est (*mawjûd*) et par mode de négation (des modalités) (*min haïthu-s-salb*), non pas par mode d'affirmation (de ce qu'Il est en Soi) (*lâ min haïthu-l-ithbât*). C'est ici la divergence que font l'ensemble des spéculatifs (*al-Uqalâ*) et des théologiens scolastiques (*al-Mutakallimûn*) à l'exception d'Abû Hâmid (al-Ghazzâlî) — qu'Allah sanctifie son esprit — car sur ce point, il est de notre côté (3). Allah est trop majes-

1. Ce verset dans son contexte coranique se rapporte aux Gens du Livre, immédiatement aux Juifs et aux Chrétiens, mais dans un sens plus large il s'applique aussi aux Musulmans en tant qu'ils ont aussi un Livre. On relèvera la signification des notions d'« au-dessus » et d'« au-dessous » (« sous les pieds ») qui correspondent aux sources des deux sortes de science : les « sciences de « don » ou « infuses » (*ulûmu-l-wahb*) et les « sciences acquises » (*ulûmu-l-kasb*). Voir notre traduction du *Kitâbu-l-Waçâyâ* (Le livre des instructions) du Cheikh al-Akbar, E. T. avril-mai 1952.

2 La première est « de don », la deuxième est « d'acquisition ».

3. Allusion à ceux des théologiens qui ont prétendu connaître ce qu'est l'Essence par mode positif (*ithbât*) et par voie de spéculation, ce qui implique l'analogie entre Dieu et les créatures. Cf. *Futûhât*, Introduction ; au chap. 3 du même ouvrage de Cheikh el-Akbar remarque toutefois que Ghazzâlî a parlé improprement de l'« analogie » (*munâsabah*) en matière de connaissance de Dieu.

tueux et élevé pour que l'intelligence puisse Le connaître par sa cogitation et sa spéculation. Ce que l'homme intelligent doit faire, c'est de vider son cœur de la réflexion (*al-fikr*) quand il désire la Connaissance d'Allah par mode de contemplation (*al-muchâhadah*) (1).

Aussi l'homme d'aspiration élevée doit-il éviter de chercher son instruction dans le monde de l'imagination (*âlamu-l-khayâl*), monde qui consiste dans des lumières condensées (*anwâr mutajassidah*) qui donnent des preuves (indirectes) au sujet des Idées pures (*al-Ma'âni*) situées au delà, car en vérité l'imagination fait descendre les idées intelligibles dans des formes sensibles, par exemple la Science sous la forme du Lait, le Coran sous la forme de la Corde, et la Religion sous la forme du Lien (2).

Il faut encore que l'homme d'aspiration élevée n'ait pas comme instructeur (*mu'allim*) et témoin (*châhid*) (3) un être de caractère féminin (*mu'annath*) attaché à puiser ses connaissances à l'Ame Universelle (*an-Nafsu-l-Kulliyyah*), de même qu'il doit ne jamais s'attacher à puiser chez un « pauvre » ; et tout ce qui n'a sa perfection que par autre-que-soi est un « pauvre » ; or tel est l'état de tout ce qui n'est pas Allah. Elève donc ton aspiration pour ne prendre une connaissance que de la part d'Allah, et en mode découvert (*alâ-l-kachf*) ! Il est certain que pour les Maîtres Vérificateurs (*al-Muhaqqiqûn*) il n'y a pas d'Agent autre qu'Allah, et ainsi ils ne puisent leur science que chez Allah, mais (comme l'Acte n'est pas visible) ceci s'entend par « engagement de conception » (*aqdan*), non pas par « attestation découverte » (*kachfan*). Les Gens d'Allah n'ont leur triomphe que lorsqu'ils parviennent à l'Œil de la Certitude (*Aïnu-l-Yaqîn*) sans rester au degré de la simple Science de la Certitude (*Ilmu-l-Yaqîn*) (4).

Sache que les spéculatifs (*ahlu-l-afkâr*), lorsqu'ils ont poussé jusqu'aux extrêmes limites de leurs spéculations sont amenés à l'état du Musulman conformiste et limité (*al-muqal-*

1. Première énonciation de la méthode métaphysique des Soufis.
2. Allusion à des visions figuratives qu'a eues en rêve le Prophète. Cf. *K. Ulûmi-l-wahb* (Le livre des Sciences de don).
3 Sur la signification de ce terme voir *K. Fanâ* note 29 *bis*, et *K. Içtilâhât* s. v.
4. Sur les trois degrés de la Certitude : Science (*ilm*), œil (*Aïn*) et Vérité (*Haqq*) voir *K. Içtilâhât* s. v.

lidu-l-muçammam), car la besogne serait beaucoup trop grande pour que la pensée puisse s'y arrêter à quelque moment. Tant que la spéculation subsiste, il est impossible qu'elle se calme et se repose. Les intelligences ont une limite à laquelle elles s'arrêtent en tant qu'elles exercent leur faculté réflexive, mais elles ont en outre un mode de réception de ce qu'Allah leur accorde comme don (1) ; en raison de quoi l'homme intelligent doit s'offrir aux « haleines de la Générosité », et ne pas rester prisonnier de sa spéculation et de son acquisition (*kasb*) qui le maintiendraient dans l'incertitude.

Or j'ai été informé par l'un de tes frères en qui j'ai confiance, et qui a les meilleures intentions à ton égard, qu'il t'a vu un jour pleurer, et que t'en demandant la raison, ainsi que les autres personnes présentes, tu leur as répondu : « Il s'agit d'un point de doctrine que je professais depuis trente ans, et qui en ce moment m'est apparu différent de ce que j'en pensais ». Et tu pleuras encore, et ajoutas : « Or il se peut que l'éclaircie que j'ai eue maintenant ne vaille pas mieux que ce que j'avais pensé jusqu'ici ». Ce sont là tes propres paroles ! Or il est impossible à celui qui connaît ainsi la position de l'intelligence et de la cogitation, de s'apaiser et de trouver un repos, surtout en matière de Connaissance d'Allah, alors qu'on ne peut connaître Sa Quiddité (*Mahiyyatu-Hu*) par voie de spéculation. Mais alors qu'as-tu, mon frère, à rester dans cette impasse et à ne pas entrer dans la voie des exercices et des efforts spirituels (*ar-riyâdâtu wa-l-mujâhadât*) (2) ainsi que des retraites cellulaires (*al-khalawât*) (3) qu'a prescrites l'Envoyé d'Allah — qu'Allah lui accorde Sa grâce et le salue — car tu en obtiendrais ce qu'a obtenu celui dont Allah a dit : « Un serviteur d'entre Nos serviteurs auquel Nous avons donné, par miséricorde de chez Nous, et enseigné de Notre part, une Science » (Cor. *18*, 65) (4) ? Quelqu'un

1. Texte semblable dans *K. Ma'rifah* q. 1 et *Futûhât*, Introd. *Aqîdatu Ahli-l-Ikhtiçâç* (Le Crédo des Gens d'Elite), q. 1.
2. Sur *riyâdah* et *mujâhadah* voir *K. Içtilâhât* s. v.
3. Sur *Khalwah* voir *K. Khalwah.*
4. Le personnage que le texte coranique ne nomme pas est appelé par la traditon ésotérique *Al-Khidr*, ou *Al-Khadir* ou encore sans l'article *Khidr* ou *Khadir.* Moïse le trouva à l'Isthme des Deux Mers (*Majma'u-l-Bahraïn*) ; perpétuellement vivant, il est le détenteur du *ilm ladonni*, la « Science de Notre Part », qui est ainsi le type par excellence de la science infuse.

comme toi doit s'offrir à cette voie noble et à ce degré magnifique et élevé !

Que mon ami sache — et qu'Allah lui accorde la grâce propice — que tout être « existant auprès d'une cause » (*mawjûd inda sabab*) qui est adventice comme lui, a deux « faces » : avec l'une, il regarde vers sa « cause », avec l'autre, vers son Existenciateur qui est Allah (1). Tous les hommes regardent vers les « visages » de leurs causes, aussi bien les Sages naturalistes (*al-Hukamâ*) et les Philosophes (*al-Falâsifah*) que les autres, sauf les Maîtres Connaissants (*al-Muhaqqiqûn*) d'entre les Etres d'Allah (*Ahlu-llâh*), comme les Prophètes, les Saints et les Anges — sur eux le salut — car ceux-ci, tout en connaissant leurs causes, regardent de l'autre face vers leur Existenciateur. Il y en a aussi qui regardent vers leur Seigneur, mais de la face de leur cause, non pas de leur propre face ; un tel dit alors : « Mon cœur m'a parlé de la part d'Allah ! », alors qu'un autre, le Parfait, dit : « Allah m'a parlé ! » C'est à ce dernier cas que correspond le propos de notre compagnon le Connaissant : « Vous avez puisé votre science dans les données littérales (*ani-r-rusûm*), comme un mort de la part d'un autre mort, et nous avons puisé notre Science de la part du Vivant qui ne meurt pas ! » (2). Celui qui tire son existence d'un autre, son statut, d'après nous, est le statut d'une « non-chose » (*lâ chaï*). C'est pourquoi le Connaissant n'a d'autre appui de confiance qu'en Allah.

D'autre part, que mon ami sache que Dieu, tout en étant Unique, oriente vers nous des « faces » nombreuses et variées (3). Prends garde aux Aiguades divines (*al-Mawâridu-l-ilâhiyyah*) et à leurs Théophanies (*Tajalliyât*) sous ce rapport : Dieu, en tant qu'Il est Seigneur (*Rabb*) n'a pas chez toi le statut qu'Il a en tant que Surveillant (*Muhaïmin*), et, en tant qu'Il est Très-Miséricordieux (*Rahîm*), Il n'a pas chez toi le statut qu'Il a en tant que Vengeur (*Muntaqim*), et ainsi de suite pour tous les Noms divins.

Sache aussi que la Face divine constituée par le nom

1. Sur la doctrine des « deux faces » des êtres voir aussi *K. Ma'rifah* q. 11. 13, et *Futûhât*, Introd. *Aqîdatu Ahli-l-Ikhtiçâç*. Sur la notion de « face particulière » (*wajh khâçç*) de tout être voir aussi *K. Waçâyâ* (Le livre des Instructions) E. T. avril-mai 1952.

2. Cette phrase est d'Abû Yazid al-Bistâmi.

3. Ces « faces » sont représentées par des Noms divins.

« Allah » est un Nom pour tous les autres Noms divins, comme le Seigneur, le Très-Puissant, le Reconnaissant, etc., à l'instar de l'Essence qui concentre en Elle ses Attributs. Le nom « Allah » submerge tous les autres Noms. De ce fait, sois circonspect à son égard lors de la contemplation, car tu ne le contempleras pas en tant qu'absolu. Quand Il s'adressera à toi par ce Nom qui est universel (*al-Jâmi'u*), observe « ce » qui te parle par celui-ci, et considère la condition qui exige cette parole (*al-munâjah*) et cette contemplation (*al-muchâhadah*). Vois alors lequel des Noms divins Le concerne, car c'est ce nom particulier qui te parle ou que tu contemples alors. Cette question est celle du « travestissement dans la Forme » (*at-tahawwulu-fî-ç-Çûrah*). Le naufragé criera : « ô Allah ! » or le sens en sera « ô Secourable (*Ghiyâth*)!, ou « ô Sauveur (*Munjî*) ! » ou « ô Sauveteur (*Munqidh*) ! ». Le souffrant dira : « ô Allah ! », et le sens en sera : « ô Guérisseur (*Châfî*) ! » ou « ô Exempteur (*Muâfî*) ! » ou quelque autre nom semblable (1). L'expression que j'ai employée plus haut, de « travestissement dans la Forme » est empruntée au hadith retenu par Muslim dans son Recueil de Hadiths sûrs (*Çahîh*), d'après lequel le Créateur — qu'il soit exalté — se manifeste (*yatajallâ*) et est méconnu, au point que certains êtres cherchent protection « en Allah » contre Lui-même ; alors Il se change dans la « forme » que ces êtres Lui connaissaient (soit par leur credo particulier, soit par leur expérience intuitive limitée), et ils Le reconnaissent après L'avoir méconnu. C'est ce qui correspond dans cette circonstance là, au sens de la « contemplation » (*al-muchâhadah*), de la « parole adressée » (*al-munâjah*) et des « élocutions seigneuriales (*al-mukhâtabatu-r-rabbâniyyah*).

L'homme intelligent doit ne chercher comme science que celle en laquelle son essence se parfait, et qui l'accompagnera lorsqu'il trépassera : or cela n'est que la Science au sujet d'Allah (*al-Ilmu billâh*) obtenue par don (*min haïthu-l-wahb*) et par contemplation (*al-muchâhadah*).

Ta science en matière médicale, par exemple, ne répond à une utilité que dans le monde où il y a infirmités et mala-

1. Point traité aussi dans *K. Jalâlah*. (Le livre du Nom de la Majesté) du cheikh al-Akbar. Voir la traduction que nous en avons publiée dans E. T. juin, juillet-août et décembre 1948.

dies, mais si tu passes dans un monde où il n'y a ni maladie ni infirmité, qui guériras-tu par cette science-là ? L'homme intelligent ne s'efforcera pas de posséder une telle science même s'il pouvait l'obtenir par voie de don, comme c'est le cas pour la médecine des Prophètes ; même quand elle est obtenue de cette façon, il ne s'y arrêtera pas, mais il cherchera la Science au sujet d'Allah.

Il en est de même de la science géométrique ; celle-ci ne t'est utile que dans le monde des étendues (terrestres), et quand tu t'en iras d'ici, tu l'abandonneras dans ce monde-ci, et l'âme partira toute simple, sans en rien emporter.

Telle est la situation pour toute science que l'âme quittera lors de sa migration vers le monde de la vie future. L'homme intelligent doit ne puiser en de telles sciences que le strict nécessaire ; il doit s'efforcer de réaliser ce qu'il emportera avec soi au départ ; or, cela est constitué seulement par deux sciences : tout d'abord et spécialement la Science au sujet d'Allah, ensuite celle concernant les demeures (*mawâtin*) de la vie future avec toutes les conditions qu'elles requièrent afin qu'il puisse y marcher comme dans sa propre maison, qu'il n'en méconnaissent rien, et qu'il soit ainsi d'entre les hommes de la Connaissance (*al-Irfân*), non pas d'entre ceux de la Méconnaissance (*an-Nukrân*) (1). Ces demeures-là sont celles de la discrimination, non pas celles du mélange générateur de confusions. L'homme sera ainsi assuré que, lorsqu'il se trouvera dans l'une de ces situations, il se distinguera du groupe de ceux qui, lorsque leur Seigneur se manifeste à eux, s'exclament : « Nous nous réfugions en Allah contre toi ! Tu n'es pas notre Seigneur ! Nous attendrons ici jusqu'à ce que notre Seigneur arrive ! » et qui lorsqu'Il condescendra à se présenter à eux sous la « forme » qu'ils en connaissent, Le reconnaîtront. Quelle immense perplexité (*haïrah*) il y aura là !

L'homme intelligent doit obtenir à découvert (*al-kachf*) ces deux sciences par la méthode des exercices et des

1. Ces termes gardent un rapport exprès avec l'évènement eschatologique mentionné par le hadith précité et dont il sera encore question dans le passage qui suit. — Ces deux sciences se réduisent en réalité à une seule qui est au fond la Science au sujet d'Allah, car la deuxième n'est qu'une conséquence de celle-ci : elle est la science des conditions de la manifestation multiple de Dieu.

combats spirituels ainsi que de la retraite cellulaire réglementée.

J'avais voulu traiter ici aussi de la Retraite Cellulaire (*al-Khalwah*) et de ses règles, ainsi que de ce qui s'y dévoile successivement, degré après degré (1), mais j'en suis empêché par le « moment » (*al-waqt*). J'appelle ici « moment » les « mauvais savants » (*ulamâ'u-s-sû'*), ceux qui nient ce qu'ils ignorent, et qui sont enchaînés par l'esprit sectaire et par l'amour de l'ostentation et de la domination, au détriment de la soumission et de la rémission à Dieu qu'ils devraient observer, à défaut de la foi (dans les enseignements des maîtres spirituels) (2).

Ce sera donc ici la fin de l'épître, et pour le reste, c'est Allah qui y pourvoiera. Louange donc à Lui, initialement et finalement, intérieurement et extérieurement ! Et que la Grâce soit sur Son Prophète, tant en remerciant qu'en invoquant !

Traduction et notes de M. VÂLSAN.

1. Ces questions se trouvent traitées de façon spéciale dans deux autres écrits que nous traduisons également : *Kitâbu-l-Khalwah* (Le livre de la Retraite Cellulaire) et *Risâlatu-l-Anwâr* (L'Epitre des Lumières) dont la rédaction est ainsi à situer après celle de la présente épître.

2. Il semble donc qu'au moment de la rédaction de cette Epître le Cheikh al-Akbar éprouvait des attaques de la part des savants exotéristes et spéculatifs. La lettre qu'il adressait alors à Fakhru-d-dîn, qui semblait être un cas plus heureux parmi cette espèce de savants, a ainsi une signification beaucoup moins limitée, et plutôt exemplaire.

LES LIVRES

H. Corbin, *L'homme de lumière dans le Soufisme iranien* (dans Ombre et Lumière, volume de l'Académie Septentrionale, Desclées de Brouwer, 1960).

M. Corbin, directeur de l'Institut Français en Iran, fondateur de la bibliothèque Iranienne, s'est voué à la tâche nécessaire de révéler à l'Occident une des plus méconnues des spiritualités, celle de l'Islam, sous sa forme chiite. Une de ses dernières études traite du symbolisme de la lumière et de l'ombre, des visions colorées dans le soufisme iranien.

Toute expression symbolique est liée nécessairement à nos perceptions sensorielles. Et le symbolisme géométrique de l'orientation est celui qui nous fournit les expressions les plus générales et les plus différenciées, pour traduire la hiérarchie des positions représentant des états. Le langage commun est basé sur cette géométrie, parce que la position de l'homme dans le monde commande toutes ses autres relations. Cette orientation traditionnelle dépend du nord polaire par son origine et sa source.

Ce nord est à la fois réel et symbolique. Entre le monde sensible et la pure lumière spirituelle s'étend, à la limite de la neuvième sphère, le monde des formes archétypes, monde angélique figuré par le pôle. Les sept étoiles du pôle représentent les sept chefs mystérieux qui entourent l'Imâm caché des chiites. Les initiés s'échelonnent à ces différents degrés spirituels. Ils sont les yeux par lesquels Dieu regarde le monde. Ici la spiritualité zoroastrienne, centrée sur l'ange, s'associe à la spiritualité soufique, orientée sur le pôle.

Le soufisme iranien tout en utilisant la partition du monde en sept climats, suivant une cosmologie géocentrique, utilise plus particulièrement par suite de son héritage de l'iran zoroastrien du culte du soleil, les manifestations lumineuses et colorées comme symbolisme des états, ainsi que le montre l'œuvre de Sohrawardî, soufi mort martyr à Alep en 1191, celle de Najmoddîn Kobrâ et celle de Semnânî.

L'état manifesté le plus élevé du monde subtil est, suivant ces auteurs la Nature Parfaite de l'Homme de lumière, qu'il

s'agit de dégager du corps, grâce à son guide angélique. La manifestation de la Lumière étant la plus subtile qui soit après le règne des Ténèbres, les visions colorées sont des points de départ pour les voies cheminant vers la Nature Parfaite.

L'initié, lors de sa contemplation, a des visions colorées différentes suivant ses degrés d'avancement, et d'ailleurs variables suivant les auteurs. Il y a là une symbolique de la couleur dont les étapes sont tracées par l'expérience des spirituels chiites. Le noir se rencontre aussi bien dans les Ténèbres extérieures qu'aux abords mêmes du Pôle. La lumière noire est celle de Dieu, car elle fait voir et ne peut être vue. Elle éblouit et rend aveugle.

Au début, il n'y a que des fulgurations, des états fugitifs, des éclairs, puis chaque état se stabilise dans une lumière propre à son « ange ». Chez Semnânî les lumières colorées sont rapportées aux sept centres subtils. Chez Najm Râzî ils sont rattachés directement aux états spirituels. Chez ce dernier la couleur blanche correspond à l'Islâm, la jaune à l'Imân, la bleue foncée à l'Ihsân, la verte à l'âme pacifiée, la bleue ciel à l'Iqân, la rouge à la connaissance et la noire à l'union. Les six premières sont des lumières de beauté, la dernière lumière de majesté.

Un hadith déclare que « Dieu possède soixante dix mille voiles de lumière et de ténèbre. S'il les dévoilait les éclats de sa face incendieraient tout ce que rencontrerait son regard ». Ces voiles forment l'ensemble des univers sensibles et suprasensibles. Sur la voie initiatique le *mourid* traverse tous ces voiles. A chaque station (ou *maqâm*) s'ouvre pour lui un œil intérieur, qui contemple les mondes qui lui correspondent. Chaque dévoilement peut se rapporter à une faculté : l'intellect, le cœur, l'esprit, la superconscience, l'arcane.

Cette doctrine des lumières a son prolongement dans la vie quotidienne, puisqu'elle commande quelquefois la couleur des vêtements portés par les *mourîds*.

La lumière noire est celle de la pure essence, de l'extinction, de l'évanouissement en Dieu. On ne « voit » pas la lumière divine, elle fait voir et c'est pourquoi elle s'actualise pour nous dans les couleurs. Seule et en elle-même, elle est invisible.

Luc Benoist.

OUVRAGES REÇUS

Guy Casaril. — *Rabbi Siméon Bar Yochaï et la Cabbale.* Coll. Microcosme. « Maîtres Spirituels ». Ed. du Seuil, 1961.

Jean Danielou. — *Les Symboles Chrétiens primitifs.* Ed. du Seuil, 1961.

Jean-Paul Roux. — *Les Explorateurs au moyen-âge.* Coll. Microcosme. « Le Temps qui court ». Ed. du Seuil, 1961.

A. Volguine. — *Le Symbolisme de l'Aigle.* Illustrations de Jean Dospeux. Ed. des Cahiers Astrologiques. Nice, 1960.

R. S. Lindsay 33e. — *Le Rite Ecossais pour l'Ecosse.* Dépositaire : Le Symbolisme, Laval (Mayenne), 1961.

Gustave-Lambert Brahy. — *Sadi Ghirba, l'Eveilleur de Consciences ou Révélation dans la Montagne.* Préface du Dr Philippe Encausse. Distribué par Dervy Livres. Paris, 1961.

Le Gérant : A. André Villain.

275. — Imp. JOUVE, 15, rue Racine, Paris. — 11-1961

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

62e Année Novembre-Décembre 1961 N° 368

CONSIDÉRATIONS SUR L'ALCHIMIE

« Faire du corps un esprit et de l'esprit un corps » : cet adage résume toute l'alchimie. L'or même, qui représente extérieurement le fruit de l'œuvre, apparaît comme un corps opaque devenu lumineux, ou comme une lumière devenue solide. Transposé dans l'ordre humain et spirituel, l'or est la conscience corporelle transmuée en esprit, ou l'esprit fixé dans le corps.

Car le métal vil, qui représente la matière proche de l'œuvre, n'est autre chose que la conscience liée au corps et comme plongée en lui. C'est là le « corps métallique », dont il faut tirer l' « âme » et l' « esprit », qui sont le Mercure et le Soufre. Si le « corps » n'était pas une réalité intérieure, il ne pourrait pas servir de matière à l'œuvre spirituelle.

Chez l'homme ordinaire, « connaître » et « être » se polarisent en quelque sorte en pensée et conscience corporelle ; la première représente une intelligence séparée de l'être de ses objets, tandis que la seconde est un état d'être passif et comme privé d'intelligence. Cette dichotomie s'observe même dans l'état de rêve, où la forme psychique du corps est plus ou moins détachée de sa forme sensorielle. Le retour au centre, qui est le cœur en tant que « lieu » de l'esprit, comportera une intégration et comme une inversion des deux pôles : la conscience corporelle deviendra à sa manière intelligente, elle se transmuera en un état statique de connaissance, et du même coup la pensée — ou le mental — se cristallisera sous l'action fulgurante de l'esprit.

Cette transmutation de l'esprit en corps et du corps en esprit se retrouve d'une manière plus ou moins directe et évidente en toute méthode de réalisation spirituelle ; l'alchimie, cependant, en a fait son thème principal, conformément au symbolisme métallurgique qui se fonde sur la possibilité de changer la qualité et l' « état d'aggrégation » d'un corps.

Au début de l'œuvre, la conscience corporelle est chaotique et obscure. Elle est alors comparée au plomb, et le « régime » qui correspond à cet état de la « matière », est attribué à Saturne. Cette planète représente le principe de la condensation, et c'est ce qui explique son assignation — apparemment contradictoire — au plomb parmi les matières corporelles, et à la raison parmi les facultés de l'âme : par rapport à la dimension existencielle des autres facultés, la raison est comme un point sans étendue. La polarité de la pensée et de la conscience corporelle — l'opposition « esprit » — « corps » — se retrouve donc dans la nature de Saturne, et cela corrobore le caractère hostile, entravant et même sinistre que cette planète revêt dans l'astrologie divinatoire.

Sur le plan méthodique, la condensation saturnienne devient concentration : l'intelligence se retire de l'extérieur vers l'intérieur ; devenue un seul point, elle plonge dans la nuit intérieure du corps.

Selon la doctrine alchimique, tout métal est constitué par l'union plus ou moins parfaite des deux principes appelés Soufre et Mercure ; de même, la conscience corporelle, assimilée au métal à transformer, est tissée de ces deux principes ou forces subtiles, à la fois opposées et complémentaires : le Soufre, qui est mâle, et le Mercure, qui est féminin, se combinent dans la conscience corporelle chaotique — ou dans le métal vil — de sorte qu'ils se neutralisent ou s'entravent mutuellement.

Basile Valentin (2) écrit : « Où l'âme, l'esprit et la forme métalliques sont présents, là aussi doivent se trouver l'argent vif, le soufre et le sel métalliques... » (1) Il compare donc le Mercure à l'âme et le Soufre à l'esprit, et c'est bien

1. Alchimiste allemand du XVe siècle.
2. Cf. *De la Grande Pierre des Anciens Sages*, publié avec *Les douze Clefs de la Philosophie* (Trad. Eugène Canseliet), Paris, 1956.

ainsi qu'il faut comprendre ces deux principes, tout en tenant compte du fait que l'alchimie les considère avant tout comme puissances ou forces coopérantes sur le même plan de la « nature ». S'il arrive que le même auteur, ou d'autres alchimistes, appellent le Mercure « esprit », il faut entendre par là que sa nature « volatile » s'oppose à celle des corps inertes et solides, et dans ce sens le Soufre et le Mercure sont tous deux des « esprits ». D'autre part, le Mercure, en tant que « substance » de la forme intérieure ou psychique du corps, correspond à l'esprit vital, intermédiaire entre l'âme et le corps.

Selon Galène, l'esprit vital est une substance très pure répartie dans l'espace cosmique et que le cœur assimile par un processus analogue à la respiration, en la transformant en vie animale. Il est facile à voir que ceci correspond au rôle du *prâna*, du « souffle vital », tel que le conçoivent les Hindous et dont l'emploi dans le *laya-yoga*, le « yoga de la solution », paraît directement analogue à l'usage que font les alchimistes de leur « dissolvant universel ».

De même que la respiration rétablit rythmiquement le lien entre l'organisme physique et l'ambiance cosmique, lien que la solidification progressive des corps tend à rompre, de même l'assimilation parallèle mais plus intime de l'esprit vital maintient la continuité entre la forme psychique du corps et sa substance cosmique. Frère Marcanton écrit à ce sujet : « Ce n'est pas que je ne sache bien que votre Mercure secret n'est autre chose qu'un esprit vivant, universel et inné, lequel en forme de vapeur aérienne descend sans cesse du ciel en terre pour remplir son ventre poreux, qui naît ensuite parmi les Soufres impurs, et en croissant passe de la nature volatile à la fixe, se donnant à soi-même la forme d'humide radical... » (1) Le « ventre poreux » de la terre correspond ici au corps humain ; quant aux « Soufres impurs », ils ne sont rien d'autre que les corps grossiers enfermant en quelque sorte leur Soufre, qui est leur principe formel. S'alliant à la forme psychique du corps, le Mercure se solidifie pour ainsi dire, tout en constituant son « humide radical », son *hylé* ou sa substance plastique.

1. *La Lumière sortant par soi-même des Ténèbres*, Paris 1687.

Si l'on considère le mercure ordinaire, on remarquera qu'il est le seul, parmi les métaux connus dans l'antiquité et au moyen âge, qui se présente normalement sous l'aspect liquide et qui s'évapore sous l'action du feu artisanal ; il est donc à la fois un « corps » et un « esprit ». Par lui, on peut liquéfier l'or et l'argent ; aussi sert-il, en métallurgie, à extraire le métal noble d'un mélange de minéraux impurs et insolubles ; l'amalgame sera exposé au feu qui en chassera le mercure et mettra l'or à nu.

De même que le mercure vulgaire forme un amalgame avec l'or, le Mercure subtil contient le germe de l'or spirituel : le souffle vital, tout en étant « humide » de par sa nature, qui est celle de l'énergie cosmique féminine — de la *Shakti* selon la doctrine hindoue —, véhicule le principe igné de la vie. Ramené à son prototype universel, le Mercure correspond à l'océan primordial du mythe hindou, à *Prakriti*, qui porte *Hiranyagharba*, l'œuf d'or du monde.

Conformément à ce prototype universel, le Mercure comporte un aspect maternel ; plus exactement, il est lui-même l'aspect ou la puissance maternelle de la *materia* du monde animique. De ce fait, les alchimistes lui donnent parfois le nom — quelque peu déconcertant — de « menstrue » ; ils entendent par là le sang matriciel qui nourrit l'embryon tant qu'il ne se déverse pas vers l'extérieur en se corrompant ; le Mercure, en effet, nourrit l'embryon spirituel enfermé dans le vaisseau hermétique.

C'est à travers la conscience corporelle, apparemment fermée sur elle-même, et dans le plus intime de celle-ci, que l'alchimiste retrouve cette substance cosmique qu'est le Mercure. Pour la « capter », il s'appuyera sur une fonction corporelle telle que la respiration, et ceci est significatif pour tous les arts spirituels apparentés à l'alchimie : à partir d'une modalité physique, la conscience, qui est essentiellement intelligence, remontera, à travers ses propres « enveloppes », jusqu'à la réalité universelle dont cette modalité est le reflet ou l'écho. Une telle intégration ne peut toutefois se produire sans une sorte de grâce ; cela présuppose d'ailleurs un cadre sacré, de même qu'une attitude excluant toute aventure prométhéenne ou égoïste.

Le Mercure est donc, en même temps et selon les différents plans de sa manifestation, le « souffle » subtil qui anime le corps, la substance fugitive de l'âme, la puissance lunaire, la *materia* de tout le monde animique et finalement la *materia prima*. De même que l'énergie universelle que les Hindous appellent *Shakti* possède non seulement un aspect maternel mais également un aspect terrible et destructif, le Mercure est à la fois l' « eau-de-vie » et le « poison mortel » ; c'est-à-dire que sa nature « humide » est génératrice ou dissolvante, suivant les cas.

« Laissez donc le mixte — écrit Synésius (1) prenez son simple, car il en est la quintessence. Considérez que nous avons deux corps de très grande perfection (l'or et l'argent, ou le cœur et le sang), remplis d'argent-vif. Tirez-en donc votre argent-vif, et vous en ferez la médecine, qu'on appelle quintessence, ayant une puissance permanente, et toujours victorieuse. C'est une vive lumière, qui éclaire toute âme qui l'aperçoit une fois. Elle est le nœud et le lien de tous les éléments, qu'elle contient en soi, comme elle est l'esprit qui nourrit et vivifie toutes choses, et par le moyen duquel la nature agit dans l'univers. Elle est la force, le commencement, le milieu et la fin de l'œuvre. Pour vous déclarer le tout en peu de mots, sachez, mon fils, que la quintessence et la chose occulte de notre pierre n'est que notre âme visqueuse, céleste et glorieuse, que nous tirons par notre magistère de la minière (2) qui seule l'engendre, et qu'il n'est pas en notre pouvoir de faire cette eau par aucun art, la nature pouvant seule l'engendrer. Et cette eau est le vinaigre très-aigre qui fait du corps de l'or un pur esprit. Et je vous dis, mon fils, de ne faire aucun compte des autres choses, parce qu'elles sont vaines, mais seulement de cette eau, qui brûle, blanchit, dissout et congèle. C'est elle enfin qui putréfie, et qui fait germer... »

Bien que le Mercure, à l'instar de la substance universelle, contient en puissance toutes les qualités naturelles — aussi est-il souvent représenté comme androgyne —, il se polarise

1. Alchimiste grec. Il est peut-être identique avec l'évêque Synésios de Cyrène (379-415), disciple de Hypatia, platonicienne d'Alexandrie. Cf. *Bibliohèque des Philosophes Chimiques*, Paris 1742.

2. Selon Moriénus, c'est l'homme qui est la minière de la chose avec laquelle on accomplit le Magistère. (*Dialogue du roi Khalid avec l'ermite Moriénus* ; *Bibl. des Phil. Chim.*).

par rapport au Soufre en se manifestant comme froid et humide, tandis que le Soufre se manifeste comme chaud et sec. Rappelons ici que la chaleur et la sécheresse, qui sont les deux qualités mâles, correspondent à la dilatation et à la solidification, et que les deux qualités féminines de l'humidité et du froid se traduisent par la solution et la contraction. Le Soufre imite en quelque sorte, d'une manière dynamique et indirecte, l'action du principe formel, de l'essence, qui « déploie » les formes et les « fixe » sur un certain plan d'existence. La solution et la contraction par contre, qui proviennent du Mercure, expriment la réceptivité du principe plastique ou féminin, sa faculté d'épouser toutes les formes sans être retenu par elles, et son action délimitante ou séparative, qui est un aspect de la *materia*. Dans l'ordre artisanal, l'analogie du Soufre avec le principe formel se trahit par l'action colorante du premier : ainsi, l'union du soufre et du mercure vulgaires produit le cinabre ; dans celui-ci, le mercure fluide est à la fois fixé et coloré par le soufre ; or, dans le symbolisme métallurgique, la couleur est analogue à la qualité, donc à la forme, selon la signification traditionnelle de ce terme. — Précisons toutefois que le cinabre n'est qu'un produit imparfait des principes dont il s'agit, de même que le soufre et le mercure vulgaires ne sont pas identiques aux deux principes alchimiques qu'ils symbolisent.

Dans la première phase de l'œuvre, c'est l'action solidifiante ou coagulante du Soufre qui s'oppose à la libération du Mercure, de même que l'action contractante de ce dernier neutralise le Soufre. Le nœud se desserre par l'accroissement du Mercure : dans la mesure où celui-ci dissout la coagulation imparfaite qu'est le « métal vil », la chaleur dilatante du Soufre entre à son tour en jeu. Au début, le Mercure agit à l'encontre du pouvoir solidifiant du Soufre, puis il en réveille la force génératrice qui manifeste la vraie forme de l'or. Ceci est analogue au combat amoureux entre homme et femme : c'est la fascination féminine qui dissout la « solidification » de la nature virile et en réveille la puissance. Et il nous suffira de rappeler ici que cette fascination, spirituellement canalisée, joue un certain rôle dans les méthodes tantriques.

Dans « Les Noces Chymiques de Christian Rosencreutz », Jean-Valentin Andréae (1) raconte la parabole suivante : « ... une belle licorne, blanche comme la neige, portant un colier en or signé de quelques caractères, s'approcha de la fontaine, et, ployant ses jambes de devant, s'agenouilla comme si elle voulait honorer le lion qui se tenait debout sur la fontaine. Ce lion, qui en raison de son immobilité complète m'avait semblé en pierre ou en airain, saisit aussitôt une épée nue qu'il tenait sous ses griffes et la brisa au milieu ; je crois que les deux fragments tombèrent dans la fontaine. Puis il ne cessa de rugir jusqu'à ce qu'une colombe blanche, tenant un rameau d'olivier dans son bec, volât vers lui à tire-d'ailes ; elle donna ce rameau au lion qui l'avala, ce qui lui rendit de nouveau le calme. Alors, en quelques bonds joyeux, la licorne revint à sa place. » — La blanche licorne, animal lunaire, est le Mercure dans son état pur. Le lion est le Soufre qui, s'identifiant au corps dont il est le principe formel, paraît d'abord immobile comme une statue. Par l'hommage du Mercure, il se réveille et commence à rugir. Son rugissement n'est autre que sa puissance créatrice : selon le *Physiologus*, le lion vivifie par sa voix les lionceaux nés-morts. Le lion brise l'épée de la raison, dont les morceaux tombent dans la fontaine, où ils se dissoudront. Il ne cesse de rugir jusqu'à ce que la colombe de l'Esprit Saint lui donne à manger le rameau d'olivier de la connaissance. — Tel nous semble être le sens de cette parabole que Jean-Valentin Andreae ne tient certainement pas de lui-même.

Sous un certain rapport, le Soufre entravé est donc la raison ; c'est elle qui contient l'or de l'esprit à l'état stérile. Cet or doit d'abord être dissous dans la fontaine de Mercure pour devenir le « ferment » vivant qui transformera d'autres métaux en or.

La première action du Mercure, c'est de « blanchir » le corps. Artéphius (2) écrit : « Tout le secret... c'est que nous sachions extraire du corps de la Magnésie l'argent-vif non brûlant, qui est l'Antimoine et le Sublimé Mercurial ; c'est-à-dire, il faut extraire une eau vive, incombustible, puis la

1. Johann Valentin Andreae (1586-1654). Cf. *Les Noces Chimiques de Christian Rosencreutz* (trad. Aurigen. Ed. Chacornac. Paris 1928).
2. Alchimiste médiéval dont la vie est inconnue. « Artéphius » est probablement un pseudonyme (*Bibl. des Phil. Chim.*).

congeler avec le parfait corps du Soleil qui se dissout en elle en une substance blanche congelée comme si elle était de la crème, jusqu'à ce que tout cela devienne blanc : toutefois d'abord le Soleil, par la putréfaction et résolution qu'il subit en cette eau, perdra sa lumière, s'obscurcira, noircira, puis s'élèvera sur l'eau, et peu à peu une couleur blanche en une substance blanche y surnagera ; c'est ce qu'on appelle blanchir le laiton rouge, le sublimer philosophiquement et le réduire en sa première matière, c'est-à-dire en soufre blanc incombustible et en argent vif fixe : ainsi l'humide terminé c'est-à-dire, l'or, notre corps, ayant subi la liquéfaction réitérée dans notre eau dissolvante, il se convertira et se réduira en soufre et en argent vif fixe ; et de cette façon le parfait corps du soleil prendra vie dans cette eau, et se vivifiera, s'inspirera, croîtra et se multipliera en son espèce, comme les autres choses... »

Le soleil dont parle Artéphius, et qui doit mourir et se dissoudre dans l'eau mercurielle (1) avant de renaître, n'est autre que la conscience individuelle liée au corps, l'égo corporel en quelque sorte, qui n'est or ou soleil qu'à l'état latent. Les alchimistes appellent souvent « or » ou « soleil » ce qui est virtuellement de l'or.

Le « blanchissement » du « corps », qui suit le « noircissement », est tantôt décrit comme une dissolution du corps dans l'eau mercurielle, tantôt comme une séparation de l'âme du corps. C'est que la réduction de la conscience corporelle à sa substance psychique fait que l'âme se retire des organes sensoriels et se répand pour ainsi dire dans un « espace » à la fois intérieur et illimité. « Il monte de la Terre au Ciel — dit la Table d'Emeraude — et redescend du Ciel en Terre, recevant ainsi la puissance des choses supérieures et inférieures. » Dans le même sens, on parle d'une sublimation qui doit être suivie d'une nouvelle coagulation.

Lorsque la conscience intérieure est ainsi réduite à sa matière première, pareille à la lune et à l'argent, le Soufre se révélera dans sa vraie nature, qui est une puissance émanant du centre mystérieux de l'être, de son essence divine.

1. Ou dans l'Antimoine, qui est également un dissolvant et qui, en alchimie spirituelle, est un synonyme du Mercure.

C'est le rugissement du lion solaire, qui est comme une lumière sonore ou comme un son lumineux. Le Soufre « fixera » la substance fluide et insaisissable du Mercure en lui donnant une nouvelle forme qui est à la fois corps et esprit.

Artéphius écrit : « ... les natures se changent les unes les autres, parce que le corps incorpore l'esprit, et l'esprit change le corps en esprit teint et blanc... cuis-le dans notre eau blanche, c'est-à-dire dans du Mercure, jusqu'à ce qu'il soit dissous en noirceur ; ensuite, par une continuelle décoction, la noirceur se perdra, et à la fin le corps ainsi dissous montera avec l'âme blanche (la conscience corporelle se résorbant dans l'âme), et l'un se mêlera avec l'autre, et ils s'embrasseront de telle façon qu'ils ne pourront jamais plus être séparés ; c'est alors que l'esprit s'unit au corps (par un processus inverse du premier) avec réelle concordance, et ils deviennent une seule chose permanente (le corps « fixant » l'esprit, et l'esprit rendant la conscience du corps pur état spirituel) ; et ceci est la solution du corps et la coagulation de l'esprit, qui ont une même et semblable opération. »

La plupart des alchimistes ne parlent que du Soufre et du Mercure comme natures constitutives de l'or ; d'autres, comme Basile Valentin, y ajoutent le Sel. Dans l'ordre artisanal, le Soufre est la cause de la combustion et le Mercure celle de l'évaporation, tandis que le Sel est représenté par les cendres. Si le Soufre et le Mercure sont des « esprits », le Sel sera le corps et plus exactement le principe de la corporéité. En un certain sens, le Soufre, le Mercure et le Sel correspondent respectivement à l'esprit (c'est-à-dire à l'essence spirituelle), à l'âme et au corps de l'homme, ou encore à l'âme immortelle, à l'esprit vital et au corps.

Si la distinction de ces trois natures n'apparaît pas toujours nettement dans les descriptions de l'œuvre alchimique, cela tient à ce qu'elles n'y sont pas considérées comme telles mais seulement à travers leur action sur le plan cosmique, et plus exactement sur le plan subtil ou animique, où leurs forces s'entrelacent de mille manières. En raison de cette complexité du domaine dont il s'agit, les descriptions les plus « archaïques » de l'œuvre sont les plus justes, parce qu'elles englobent tout dans leur symbolisme ; que l'on se souvienne ici des paroles de la Table d'Emeraude : le Soufre,

puissance solaire, et le Mercure, puissance lunaire, sont le « père et la mère » de l'embryon alchimique ; le « vent », qui n'est autre que le souffle vital, nature seconde du Mercure, l' « a porté dans son ventre » ; la « terre », c'est-à-dire le corps, en est « la nourrice »...

Lorsque le corps ou plus exactement la conscience corporelle est purifiée de toute « humidité » passionnelle, — et sous ce rapport elle correspond aux « cendres », — elle sert à retenir l'esprit « fugitif » ; autrement dit, elle devient le « fixatif » d'états spirituels que le mental ne saurait maintenir. Il en est ainsi parce que le corps est l' « inférieur » qui correspond au « supérieur », selon la formule de la Table d'Emeraude.

L'état spirituel qui s' « appuie » sur le corps n'a cependant pas de commune mesure avec lui ; c'est comme si une pyramide renversée, et illimitée dans son extension, s'appuyait avec sa pointe sur terre ; il va sans dire que cette image, qui suggère un état d'instabilité, n'est valable que sous le rapport de l'étendue.

Dans l'ordre de l'art sacré, l'image humaine qui exprime le plus directement la « spiritualisation du corps et l'incorporation de l'esprit » est celle du Bouddha : l'analogie avec le symbolisme alchimique est d'autant plus frappante que cette image comporte des attributs solaires — auréole ou rayons — et qu'elle est souvent dorée. Nous pensons surtout aux statuts mahayâniques du Bouddha, dont les meilleures expriment jusque dans la qualité plastique de leur surface cette plénitude à la fois immuable et intense que le corps contient mais qu'il ne circonscrit pas.

Basile Valentin compare le résultat de la conjonction de l'esprit et du corps au « corps glorieux » des résuscités (1).

Morienus (2) dit : « ... Quiconque aura bien su nettoyer et blanchir l'âme, et la faire monter en haut : et aura bien gardé son corps, et ôté de lui toute obscurité et noirceur, avec la mauvaise odeur ; elle pourra alors se remettre en son

1. Op. cit. — Ceci est à rapprocher du rôle que joue l'immortalité du corps dans l'alchimie chinoise.

2. Le *Dialogue du roi Chalid avec l'ermite Morienus* est peut-être le premier texte alchimique traduit de l'arabe en latin.

corps ; et à l'heure de leur reconjonction apparaîtront de grandes merveilles... »

Et Rhasès (1) écrit : « ... Ainsi chaque âme se reconjoint avec son premier corps ; et en aucune manière elle ne pourrait se réunir avec un autre : et dorénavant ils ne se sépareront jamais plus ; car alors le corps sera glorifié et réduit à incorruption et à une subtilité et lueur indicibles, de sorte qu'il pénètrera toutes choses pour solides qu'elles puissent être, parce que sa nature sera telle que d'un esprit... »

Titus BURCKHARDT.

1. Thasès est sans doute la forme gréco-latine de l'arabe Razi, le nom entier étant Abû Bekr ar-Razi (826-925). (*Bibl. des Phil. Chim.*).

LE MARIAGE DE LA SAGESSE ET DE LA MÉTHODE

(suite et fin) (1)

La partie initiatique de la tradition thibétaine est connue comme « *Voie des Mantras* » (en thibétain : *Ngaki Lam*), en opposition avec *Dio Lam*, la *Voie des Sutras*, les écritures canoniques généralement accompagnées des commentaires et traités théoriques qui s'y rapportent. La seconde est l'apanage de tous les hommes et constitue la matière des études scolastiques. La Voie des *Mantras*, d'un autre côté, n'est accessible que sous certaines précautions à cause de son caractère essentiellement pratique et « opératif », qui pourrait conduire à des abus. L'alchimie de l'âme est un champ où l'expérimentation arbitraire n'est ni inoffensive ni souhaitable. Par suite, l'accès à cette voie requiert, comme première condition, le rattachement régulier à une ligne initiatique (*gyüd*) où il est possible de recevoir l'enseignement d'un Lama qualifié qui devient alors pour le disciple son propre Maître spirituel ou *guru*. Pour appartenir au *gyüd* un postulant doit d'abord être accepté par le *Gyüd-Lama* ou son représentant, qui peut agréer ou rejeter le candidat sans donner aucune raison ; le refus, cependant, n'exclut pas la possibilité de renouveler la demande plus tard. Avant que le nouvel arrivant soit prêt à devenir un disciple régulier du Lama dans la plénitude de ce sens, il doit entreprendre un entraînement préliminaire appelé « le Prélude » et qui consiste principalement en quatre exercices spéciaux nommés les quatre *Bum* du fait que chaque exercice doit être répété cent mille fois. Cette ligne de conduite de début, en dehors de son but général de préparer le corps et le mental aux choses d'un niveau plus élevé

1. Voir *E. T.*, depuis mai-juin 1961.

qui viendront ensuite, peut aussi servir en quelque sorte comme un filtre permettant d'écarter ceux dont l'attirance vers la voie, procédant d'une simple imagination passagère, n'est pas durable. Néanmoins, une fois qu'une personne a été rattachée à la voie par la réception du *lung* (= autorisation) préliminaire, il lui reste toujours la possibilité, malgré le peu d'ardeur qu'elle peut avoir montré au début, de renouveler l'effort en reprenant son travail spirituel là où elle l'avait laissé. L'effet d'une grâce sacramentelle est ineffaçable en elle-même, de quelque façon qu'elle ait été reçue ou utilisée. Appartenir à une famille initiatique c'est participer, soit activement, comme il convient, soit plus ou moins passivement, à un courant d'influence spirituelle se répandant en descendant à partir de la source originelle de la révélation, à travers la dynastie des Lamas, célestes ou humains, qu'une compassion providentielle a chargés de cette transmission. En un certain sens un tel *gyüd* (le mot signifie littéralement cordon) correspond, sous une forme spécifique, à ce qu'est la tradition elle-même en un sens plus général et plus global ; une ligne initiatique, est en quelque sorte une artère par laquelle l'esprit traditionnel coule avec une particulière intensité. Si la voie des *Sutras* est essentiellement le véhicule de la sagesse traditionnelle sous toutes ses formes, la voie des *Mantras* s'occupe des meilleurs moyens de « réaliser » ce sur quoi les *Sutras* ont déjà attiré l'attention, c'est-à-dire, en d'autres termes, de la Méthode.

Chaque pas nouveau dans la voie initiatique requiert un *lung* ou un *wang* approprié (*wang* = pouvoir ou faculté ; on emploie aussi le composé *wang-lung*), permettant au progressant de renouveler ses forces après l'accomplissement d'un grand effort et avant d'en affronter un autre. Le processus entier doit être regardé comme un voyage, soit long, soit court, ponctué de haltes appropriées qui varieront en importance selon les degrés de connaissance auxquels elles correspondent. Un tel voyage n'est jamais sans périls, et son accomplissement requiert des efforts bien soutenus et bien dirigés ; quoiqu'il puisse se produire sur la voie, le moment doit finalement arriver où il sera demandé au voyageur d'engager tout ce qu'il possède sur la perle très pré-

cieuse ; pour le reste, il doit se contenter de se fier à la grâce de son Lama, comme il est dit. En aucun cas, un voyage spirituel n'est entrepris seul, quelles que puissent être les apparences ; il y a toujours une effusion de grâce, sans laquelle un tel voyage ne serait même pas concevable.

Le *lung* inaugural est souvent en rapport avec l'usage d'un livre, spécial et propre au *gyüd*, contenant toutes les instructions nécessaires pour les quatre *Bum* ; ce livre doit être retenu, opération facile pour la plupart des thibétains dont l'éducation comprend toujours une grande part d'étude par cœur, mais difficile pour un étranger — pour être plus aisés à retenir par cœur, la plupart des traités tantriques sont présentés en vers ; jusqu'à ce que le *lung* ait été dûment conféré, il est interdit de lire le livre ou même d'en tourner les pages. En dépit de cette prohibition salutaire un certain nombre d'informations concernant le contenu de ces livres est venu jusqu'en Occident, ce qui ne peut que signifier que quelques uns des possesseurs de ce « secret initiatique » ont manqué à leur serment, soit en communiquant les textes à des étrangers soit en divulguant des détails : un texte comme le « Livre des Morts » thibétain, pour donner un exemple, n'aurait jamais dû être publié, car, pris en dehors de son contexte propre, il a servi seulement à alimenter la curiosité des marchands de sensationnel et à fournir des éléments aux interprétations plus que douteuses de la psychologie profane. Ce livre concerne principalement deux sortes de gens, d'abord les mourants, au profit desquels il est expressément destiné, et ensuite les Lamas dont la fonction spéciale est d'assister les mourants, et qui, pour remplir cet office, doivent recevoir à la fois un *lung* et un entraînement dans cet art particulier. Il y a cependant quelques raisons de supposer que ce texte a été aussi destiné à servir de guide à un processus méthodique de « mort initiatique », en tant que prélude à une « régénération spirituelle » ; et dans ce cas sa divulguation profane, en violation des conditions imposées traditionnellement, doit être regardée comme encore plus regrettable que s'il ne s'était agi que d'une simple question de rites funéraires.

Le *lung* lui-même, dans le cas d'un livre, consiste en la lecture à haute voix du texte entier devant le disciple par

le Lama qui confère ce *lung*. Pratiquement, cependant, il existe divers moyens régulièrement admis d'abréger cette tâche ; même dans ce cas, une telle lecture prendra un temps considérable, il est donc courant de l'interrompre en son milieu ; on sert alors le thé et tous les participants sont autorisés à se reposer. Une telle interruption pour le thé est habituelle dans les services des temples et est typique de la manière pratique dont les thibétains envisagent toutes ces choses.

La description ci-dessus, bien que sommaire, pourra, espérons-nous, jeter quelques lueurs sur les travaux intérieurs de la vie initiatique telle qu'elle est comprise au Thibet ; on y trouve beaucoup de choses comparables à ce qu'on voit dans d'autres traditions, mais elle possède, comme nous l'avons vu, certaines caractéristiques qui lui sont propres.

Si l'on revient à des considérations plus générales, les principaux moyens spirituels en valeur dans les écoles tantriques se résument sommairement en deux rubriques : visualisation, et *mantra* ou formule incantatoire ; ces méthodes peuvent ou être employées isolément ou en combinaison selon la tradition de chaque *gyüd* particulier.

La visualisation consiste, essentiellement, dans l'évocation imaginative de divinités diverses, et les livres tantriques sont largement utilisés pour leurs instructions détaillées relatives à la construction de tel ou tel *mandala* ou cercle centré sur un aspect divin donné, dont les attributs, les couleurs, les déités qui l'accompagnent, les noms, etc..., en même temps que leurs correspondances symboliques, doivent entrer dans la mémoire dans leur ordre propre et être correctement groupés autour de la figure qui préside au centre. La construction d'un *mandala* requiert la combinaison de la géométrie sacrée et de l'imagination figurative, et il en existe beaucoup d'exemples, magnifiquement dessinés soit sur des rouleaux de coton imprégné de plâtre, soit sur les murs des temples, pour servir d'aide mnémotechnique à ceux qui pratiquent cette sorte de méditation ; l'une des plus splendides séries que j'ai vues de tels *mandalas* se trouve dans le cloître supérieur de grand temple de Sakya. Je possède moi-même un tel tableau du *mandala*

de la Grande Compassion, souvent utilisé par les Gelugpa auxquels il appartient en propre.

On distingue dans la création d'un *mandala* deux procédés complémentaires appelés respectivement *kyepa* (= produire) et *düpa* (= rassembler). En évoquant les divinités, pour ainsi dire, hors de soi-même et en les réintégrant en soi dans l'ordre décrit (ce processus sera répété aussi souvent que le Lama instructeur le juge utile) on enseigne au disciple que « le Royaume des Cieux est en lui-même », mais aussi que tout ce qui participe de la forme, celle-ci fut-elle divinement informée, est illusoire en dernière analyse ne laissant place qu'à CELA qui n'a pas de forme, de nom, ni d'attributs exprimables. Ce que nous venons de dire donne une image très inadéquate de ce qui se produit dans la visualisation et n'est pas, dans ce cas, basé sur une expérience directe ; mais cela est suffisamment en accord avec d'autres descriptions dignes de confiance pour donner au moins un aperçu du mode d'opération de cette méthode.

Avec le *mantra* le procédé est analogue, dans la mesure où un *mantra* représente une forme sonore de la divinité correspondant aux formes visuelles déjà mentionnées. Un *mantra* peut consister en une seule syllabe, un nom, ou encore peut-être composé de plusieurs mots qui, cependant, ne sont pas toujours assemblés en une phrase qui puisse être analysée logiquement, et en fait le cas contraire est le plus habituel. Pour la plupart ces formules sont du genre appelé *zung* (*dharani* en sanscrit) et à cause de leur caractère qui semble dû au hasard, des commentateurs étrangers les ont volontiers décrits comme un « jargon » destiné seulement à décevoir les païens. En réalité, leur vertu est dans une certaine mesure liée à leur caractère « non logique » (et non pas illogique), étant donné que l'un des objets de méditation dans une telle formule est de pénétrer son sens sans engager le mental dans une opération de ratiocination au détriment de l'intellection. Découvrir le sens « secret » d'un *zung* est donc quelque chose de comparable au *koan* ou « énigme spirituelle » des adeptes du Zen, en Chine et au Japon.

Un *mantra* peut ou fournir un thème de méditation, ou encore il peut être « invoqué », c'est-à-dire répété soit à haute voix, soit en silence, et cette pratique, le *japa* hindou, est très répandue au Thibet ; le terme dont on se sert pour le décrire est *deba* qui signifie littéralement le ronronnement du chat. Il est universellement reconnu que l'invocation, en tant que « support », est particulièrement adaptée aux besoins de l'Age Sombre qui est la phase finale d'un cycle humain, pendant laquelle beaucoup de moyens spirituels valables en des temps plus favorables sont devenus impraticables. En mettant à part ces raisons profondes, il est facile de voir que la grande simplicité et la concision de cette méthode, et le fait qu'elle ne requiert aucun appareil extérieur dans son exécution, recommandent son usage dans des circonstances particulièrement difficiles : un homme peut invoquer même en présence de railleurs et de persécuteurs sans que ceux-ci se doutent de ce fait, alors que toute autre méthode attirerait l'attention et des représailles.

Il n'est pas besoin de dire que l'usage de la concentration sur ce *mantra* n'est pas un expédient facile destiné seulement aux simples d'esprit (bien qu'eux-mêmes puissent aussi l'utiliser à leur manière) mais au contraire demande une préparation intellectuelle qui n'a pas de minces conséquences ; l'élément de répétition est seulement accessoire, valable comme tel pour assurer à la fois la continuité et le rythme. Au Thibet, comme dans les autres endroits où l'invocation est en usage méthodique, un *lung* ou autorisation initiatique doit précéder l'emploi de toute formule de *mantra*, faute de quoi l'invocation restera au mieux sans effet et au pire dangereuse, à cause de l'émission irrégulière du pouvoir inhérent au *mantra*.

Tous les *mantras* maintenant en usage au Thibet ont été apportés originellement de l'Inde par les initiés Tantriques des premiers siècles qui ont suivi l'introduction du Bouddhisme au Pays des Neiges ; ils restent invariablement dans leur forme sanscrite, parce qu'un *mantra*, étant une forme divine du son, ne peut souffrir une mauvaise prononciation et encore moins une traduction dans une autre langue. La science hindoue des *mantras* insiste sur ce point. Cependant, en pratique et à cause de leur répétition par des gens inhabitués aux sons du sanscrit, beaucoup des *mantras* utilisés au Thibet ont maintenant faussé compagnie à leur

vraie prononciation si bien qu'un Hindou les entendant serait tout à fait choqué par la manière dont les rendent présentement les thibétains, et qui, à ses oreilles, sonnerait vraiment d'une façon barbare.

A ce sujet on peut raconter une bonne histoire ; mais avant de le faire on doit expliquer que les thibétains, et aussi les hindous, ont une heureuse manière de tourner à l'occasion sens dessus dessous une règle consacrée, uniquement pour vérifier que le mental des gens n'est pas prisonnier de la règle au point de la mettre en contradiction avec elle-même, ce qui peut arriver facilement là où « l'esprit d'alternative », si fort chez les européens, est poussé jusqu'à la pédanterie. Beaucoup d'histoires existent dans lesquelles même des saints hautement vénérés ont vu les rôles se renverser au profit de gens apparemment inférieurs ou même de pêcheurs, histoires dans lesquelles, par un retournement paradoxal, le saint a été amené à défendre « la lettre qui tue » et le pêcheur « l'esprit qui sauve ». Cette possibilité de rire des choses qu'on vénère, sans toutefois perdre cette vénération dans le récit, fournit à la vie spirituelle une sorte d'échappement sain ; mais cela ne cadre pas avec une perspective sentimentale et c'est probablement pourquoi ce genre d'humour a rarement trouvé place en Occident. Maintenant venons-en à notre histoire.

Il était une fois un vieil homme vivant à Lhassa, humble et profondément pieux, dont le seul plasir, chaque jour, était de se rendre en un certain endroit sous la colline du Potala où se dresse le palais du Dalaï Lama, pour s'y livrer à l'invocation d'une formule qu'il avait reçue de son Maître : c'était la seule instruction que ce dernier eût donnée au vieil homme, qui ne demandait rien de mieux. Le Dalaï Lama, regardant de sa fenêtre, avait souvent remarqué cet homme, assis bien tranquillement et remuant seulement les lèvres ; et une autre chose qu'il avait remarquée était la fréquente apparition, au-dessus de la tête du vieillard, de diverses formes sacrées, telles que Parasols, Bannières de Victoire, Roues de la Doctrine à huit rayons et de fleurs de nuances diaprées. Très intrigué, il envoya un jour chercher le vieil homme et lui demanda : « Que faites-vous donc chaque jour assis au-dessous de ma fenêtre ? Je vois que vous répétez des paroles et serais heureux de savoir lesquelles ». Le vieil homme répondit : « C'est une formule que m'a donnée mon Maître en me disant de la répéter aussi souvent que possible. A toute autre personne il me serait interdit de la dire, mais votre Sainteté a le droit de la connaître », sur quoi il répéta les mots. « Cela est très bien », dit le Prêtre-Roi, « car j'ai vu des signes propices, mais je dois vous dire une chose, puisqu'il se trouve que je connais le sanscrit : vous prononcez votre *mantra* incorrectement ce qui est une erreur, car c'est une règle cardinale du *mantra* que la prononciation n'en soit pas déformée. Je vais vous montrer maintenant comment il doit être prononcé. » Le vieil homme répondit : « Je n'ai aucune connaissance des signes ; mais qu'il vous plaise de m'aider à dire le *mantra* comme il faut », après quoi il se mit à répéter les mots plusieurs fois guidé par le Lama jusqu'à ce qu'il eût enfin réussi à le faire correctement, après quoi il prit congé. Le jour suivant il était à son poste en bas de la colline, invoquant comme on le lui avait montré. Le Dalaï Lama le regarda, ainsi que les jours suivants : mais où étaient les parasols et les fleurs ? Il n'y en avait plus à voir et ils ne reparurent plus jamais.

Il nous reste maintenant à examiner un dernier exemple de méthode spirituelle, qui est apparentée à l'Invocation en raison de son caractère de répétition mais dans laquelle ni paroles, ni pensées ne jouent aucun rôle, son instrument essentiel étant le corps seul, à tel point qu'elle justifie presque notre invention du terme « Invocation Somatique » pour la décrire. Elle consiste à faire le tour d'un lieu sacré ou même exécuter un pélerinage étendu par prosternations successives, en ce sens que l'exécutant mesure sa longueur tout au long de la route choisie, faisant une marque là où sa tête touche le sol chaque fois qu'il se prosterne et prenant position sur cette marque avant de recommencer son geste. Cette pratique, par son caractère évidemment exceptionnel appartient à la catégorie des méthodes appelées « extraordinaires » ; elle représente une manifestation spéciale de la tendance héroïque dans la spiritualité thibétaine, mais par ailleurs elle n'a pas une importance particulière.

De nos jours les disciples du Gyalwa Karmapa, tête d'une

branche importante de l'ordre Kagyüdpa (ce Lama vient récemment de trouver asile aux Indes), ont montré un certain penchant pour cette méthode, la poussant à un point où elle paraît à la plupart des gens approcher la limite de l'endurance nerveuse et corporelle. Par exemple, un de ses disciples, avec l'autorisation du Lama, décida de joindre le nouveau *stupa* érigé par le Maharaja du Sikkim sur un ravissant contrefort boisé au pied de sa résidence à la Cathédrale de Lhassa, le *Jo-Khang* (de *Jowo* = Seigneur), en se prosternant tout le long du chemin ; ce passage comprend, en plus des montées et des descentes, la traversée du principal déversoir de la chaîne du Grand Himalaya ! Encore plus remarquable était le pèlerinage entrepris par un autre disciple du même Lama à la montagne sacrée du Kailas, connue des thibétains sous le nom de « Précieuse Neige ». Si, au circuit, dextrorsum autour de la montagne, on ajoute les voyages de départ et de retour à la maison, cet homme aura couvert plus de trois mille kilomètres au cours de son pèlerinage. On estime que faire trois à quatre kilomètres par jour représente une bonne performance, ce qui totalise pour le voyage environ trois années de prosternations consécutives.

Si certains se trouvaient disposés à se poser la question de l'utilité de ce *tour de force*, la réponse serait que, en dehors de toute question « d'acquisitions de mérites » dont nous n'avons pas à parler ici, il est tout à fait certain que celui qui a passé par une telle expérience ne sera plus jamais le même homme qu'avant, quant à ses attitudes à l'égard des choses de ce monde ; le détachement sera devenu presque une seconde nature pour lui. Il va sans dire que ce cas exceptionnel a été mentionné, non pas à cause de l'attraction qu'il pourrait exercer sur certaines mentalités — les thibétains eux-mêmes ne dramatisent jamais de telles choses —, mais parce qu'il marque une sorte d'extrême dans le domaine de la consécration méthodique de soi-même qui est seulement concevable dans un entourage traditionnel où la norme de l'effort spirituel est naturellement élevée. Il n'est pas douteux que les thibétains, à l'heure actuelle, peuvent à bon droit réclamer d'être considérés comme le peuple le plus religieux du monde : c'est ce fait, plus que

tout autre chose, qui a conféré à leur destin présent une signification quasiment cosmique.

Il n'est pas douteux que dans un sens « cyclique » la disparition de la dernière civilisation traditionnelle intégrale qui existait dans le monde est un événement dont les implications vont très loin, un « signe des temps » qui ne peut être lu que par ceux qui ont des yeux pour voir ; dans l'ensemble du monde, si quelques-uns ont protesté contre l'abominable traitement infigé aux thibétains, la plupart se sont contentés de prendre une attitude de cynisme complaisant en face de l'outrage, en soutenant leur propre mauvaise conscience au moyen de subterfuges légalistes concernant le statut international du Thibet avant l'invasion ; et pendant ce temps, le travail de subversion continue sans empêchement, au refrain incessant de l'emphase progressiste accompagné de cette cruauté méticuleuse où les communistes maîtres de la Chine ont si largement surpassé leurs mentors russes.

En présence de ces faits connus publiquement, certains seront amenés à se poser cette question : ne pouvons-nous rien faire pour aider les thibétains dans cette extrémité, puisque les protestations ne paraissent pas suffisantes et que le désir d'agir pour la défense des victimes d'une telle oppression est naturel à tout cœur généreux ? A cette question la réponse doit être, qu'à part les secours de toutes sortes qui peuvent être offerts à ceux qui se sont échappés aux Indes et au Népal (et il en vient de plus en plus, presque chaque jour), il y a peu de choses à faire dans ce sens : avec quelle joie on aurait voulu aider ces robustes guerriers les Khambas, *Kshattriyas* du monde thibétain, dans le combat inégal qu'ils mènent dans les montagnes des provinces de l'Est (1) ; mais les circonstances tant géographiques que politiques ne se prêtent guère à une telle intention.

La grande question demeure donc sans réponse : que peut faire chacun de nous à ce titre, sinon dans le monde, sinon

1. Que la lutte actuelle relève de la « guerre sainte » et non pas d'un mouvement national dans le sens profane, est attesté, entre autre, par les emblèmes choisis par les Khambas pour leur drapeau, lesquels expriment un sens nettement contemplatif et ésotérique. En effet, au milieu a été placée la roue à huit rayons, le *Dharma Chakra*, symbolisant la Voie Boud-

au Thibet, au moins en soi-même, car toute chose doit nécessairement partir de là ? Ici le Thibet, même s'il n'en reste que le souvenir, a quelque chose à nous apprendre : car si la mortelle civilisation humaniste, qui en définitive a placé les instruments de cœrcition dans les mains des oppresseurs du Thibet, doit sa première impulsion et sa vaste prolifération par la suite au fait qu'elle a enlevée Dieu du centre du microcosme humain, lui-même — et donc, puisque l'homme reste forcément le central de notre monde, pareillement de toutes les branches de l'existence — par conséquent le réentrônement effectif de Dieu dans ce même cœur qui l'a rejeté si témérairement doit être le premier pas dans toute voie de rétablissement, arrive ce qui peut entre temps. Pour un tel départ *maintenant* est toujours le moment favorable quelles que soient les circonstances.

Le message du Thibet martyr à toute âme humaine est que la voie de la vraie Théocratie est en soi-même : même maintenant, même dans ce monde moderne en désintégration, la récompense attend l'homme qui cherche de tout son cœur, adoptant les yeux de la Sagesse et marchant avec les jambes de la Méthode habilement appliquée.

MARCO PALLIS.

dhique, avec, dessous, deux épées croisées, l'une ayant la forme de l'arme traditionnelle des Khambas, tandis que l'autre représente l'épée flamboyante de *Manjusri*, Seigneur de la Sagesse, dont il se sert pour trancher les nœuds de l'Ignorance. En plus, ce drapeau montre cinq crânes symbolisant les « cinq sagesses » dont la réalisation intégrale accomplit la reconstitution du corps épars du Bonddha *Dorge Chang*, celui qui préside la vie initiatique sous le double rapport de la Sagesse et de la Méthode.

LA PRASHNA UPANISHAD
et son Commentaire
par Shankarâchârya

(Suite) (1)

MAINTENANT LA QUATRIÈME QUESTION

1. Alors Sauryâyanî Gârgya demanda...

Sh. — Avec les trois Questions (précédentes) on a examiné tout le domaine de la connaissance inférieure, le monde de la transmigration, soumis au changement, impermanent, caractérisé par (la distinction entre) fins et moyens de réalisation. Trois (autres) questions sont maintenant introduites pour examiner ce qui est sans la distinction entre fin et moyen de réalisation, la vérité au delà du *prâna*, du mental et des sens, ce qui est bienfaisant et paisible, sans changement, impérissable, accessible par la connaissance supérieure, ce qui, appelé *Purusha*, comprend l'extérieur et l'intérieur, ce qui est non-né (2).

Dans la deuxième partie de la Mundaka Upanishad il est dit : « Tous les êtres naissent du Suprême Impérissable comme les

1. Voir *E. T.* depuis mai-juin 1961.

2. Ânandagiri : Est particulièrement qualifié pour la connaissance supérieure, objet des trois Questions qui suivent, celui qui est détaché (de tout autre but) par l'instruction sur l'issue (respective) des rites et de la connaissance, qui possède la connaissance (exposée plus haut) du *prâna*, dont la pensée est (parfaitement) concentrée et (complètement) purifiée. Toute question supplémentaire serait superflue si l'immortalité obtenue par la connaissance de ce qui précède était l'immortalité véritable, mais, ainsi que l'indique le commentaire, il s'agit d'un événement à l'intérieur de l'existence conditionnée, avec la relation entre fin et moyen de réalisation, une production, une manifestation. Du fait que le Brahma non suprême et le *prâna* impliquent la distinction entre ce qui est à réaliser et le moyen de réaliser, ils sont impermanents et appartiennent à l'existence conditionnée, au *samsâra*. Dans ce qui suit on va expliquer que tel n'est pas l'*Âtmâ*... La cinquième Question relève encore de la connaissance inférieure puisqu'elle concerne la méditation du monosyllabe *Om*, mais en tant que son fruit correspond à la Délivrance par degré et pour autant que ce fruit culmine dans le Soi non qualifié en passant par l'obtention du Brahma non suprême, elle a également comme objet la connaissance supérieure.

étincelles d'un feu éclatant et c'est là qu'ils retournent. » Quels sont ces êtres qui émanent ainsi de l'Impérissable ? Comment, après en être sortis, y retournent-ils ? Qu'est-ce qui caractérise cet Impérissable ? Afin de provoquer ces explications, on demande :

... Vénérable, dans cet homme, quels sont les *dévas* qui dorment ? Quels sont ceux qui veillent ? Quel est celui qui voit les rêves ? Qui jouit de cette félicité ? En quel *déva* sont-ils (alors) tous établis ?

Sh. — Dans cet homme-ci, ce *purusha* pourvu d'une tête, de pieds, etc., quels instruments d'action et de perception dorment, cessent leur activité ? Quand cet homme est éveillé, la veille étant l'absence de rêve, quels sont les instruments qui fonctionnent ? Parmi les *dévas* répartis en effets et instruments (1), qui voit les rêves ? Le rêve est une vision semblable à celle de la veille et survenant dans le corps de celui qui est sorti de l'état de veille. Le sens de la question est : cela est-il accompli par un *déva* ayant la nature de l'effet ou la nature d'un instrument de connaissance ou d'action ? Quand l'activité de la veille et celle du rêve ont pris fin, qui jouit de cette félicité, pure, sans aucun trouble, caractérisée par l'absence de tout effort ? Alors, ayant cessé leurs activités de la veille et du rêve, étant parfaitement unifiés, en qui sont-ils tous établis ? L'explication est : comme les (différents) sucs dans le miel (tiré) de fleurs (variées), comme les (multiples) rivières (entrées) dans la mer, ils sont tous rassemblés dans l'indistinction. On objectera : Quand les instruments d'action et de perception ont cessé de fonctionner, ne se tiennent-ils pas dans leur *âtman* respectif (2) ? Pourquoi alors demander en quoi s'effectue l'unification des instruments d'action et de perception des hommes plongés dans le sommeil profond ? Ce qui justifie cette question est le fait que dans l'état de veille l'ensemble de ces instruments opère pour un maître et reste sous sa dépendance. Il est donc normal de demander en qui, pendant le sommeil, et en raison précisément de cette dépendance, s'effectue le rassemblement de ces différents instruments. La question correspond à cette supposition. En l'occurrence, on désire savoir spécialement quel est celui « en qui tous (les effets et instruments) sont établis », existent, au moment du sommeil profond ou de la dissolution universelle.

1. Comme effets, il y a le corps ou le *prâna*, comme instruments il y a le mental et le reste (Ânandagiri).
2. Leur *âtman* respectif, c'est-à-dire leur cause (*upâdâna*) substantielle (*ibidem*).

2. Il lui répondit : De même, ô Gârgya, que les rayons du soleil couchant deviennent tous un dans cette orbe de lumière et en sortent chaque fois qu'il se lève, ainsi tout devient un dans ce *déva* supérieur, dans le mental. Alors cet homme n'entend pas, ne voit pas, ne sent pas, ne goûte pas, ne touche pas, ne parle pas, ne prend pas, ne jouit pas, n'expulse pas, ne bouge pas, et on dit qu'il dort.

Sh. — Le maître lui répondit : Ecoute, ô Gârgya, ce que tu demandes. Comme les rayons du soleil quand il disparaît à l'horizon deviennent sans exception cette orbe de lumière, ne font plus qu'une seule masse lumineuse, perdent leurs différences, deviennent indiscernables et, quand le soleil se lève, se déploient, sont dispersés, de même, le monde des objets des sens, etc., devient un, indifférencié, dans ce *déva* supérieur, éminent, lumineux, qu'est le mental. Celui-ci est supérieur aux autres *dévas* tels que l'ouïe, l'œil, etc., parce qu'ils lui sont subordonnés. Quand cet homme est sur le point de s'éveiller, comme les rayons sortent du disque solaire, de même les autres *dévas* sortent du mental, retournent à leurs occupations. Parce qu'au moment du sommeil les instruments tels que l'ouïe, etc., avec lesquels se fait la connaissance des objets tels que les sons, etc., ayant suspendu leur activité, sont comme s'ils ne faisaient qu'un dans le mental, cet homme, appelé Dévadatta ou autrement, n'entend pas, ne voit pas, ne sent pas, ne goûte pas, ne touche pas, ne parle pas, ne prend pas, ne jouit pas, n'expulse pas, ne bouge pas, et les gens disent : il dort (*svapiti*) (1).

3. Les feux du *prâna* veillent (alors) dans cette cité. Le souffle *apâna* est le feu du maître de maison ; le souffle *vyâna* est le feu de la cuisson sacrificielle, et le *prâna*, qui est amené du feu du maître de maison, en raison de cet acheminement, est le feu de l'oblation.

Sh. — Quand les instruments d'action et de perception, tels que l'ouïe, etc., dorment dans cette cité aux neuf portes qu'est le corps, les feux du *prâna*, les cinq souffles vitaux, comme des

1. Le commentaire dit : « *comme si* les sens ne faisaient qu'un dans le mental », car cette unification de la vue, de l'ouïe, etc., consiste uniquement pour ceux-ci à rester sous la dépendance du mental après avoir cessé leurs occupations. Il ne peut s'agir d'une unité véritable étant donné que les sens ne sont pas de la même matière (*prakriti*) que le mental, faute de quoi une unification consubstantielle) n'est guère possible (Ânandagiri).

feux, veillent (pour le protéger). Ils sont comparables aux feux rituéliques pour les raisons suivantes. Le souffle *apâna* est le feu du maître de maison et voici pourquoi. Au moment prescrit pour l'accomplissement du rite *agnihotra* (consistant à verser l'oblation dans le feu sacré), le feu de l'oblation est amené (*prânîyaté*) du feu du maître de maison, qui en est ainsi l'acheminement (*pranayana*). De même, chez celui qui dort, le *prâna* est comme amené (*prânîyaté*) de la modalité *apâna* pour passer par la bouche et les narines, et ainsi le *prâna* correspond au feu de l'oblation. Quant au souffle *vyâna*, étant donné qu'il sort de la cavité sud du cœur, il est le feu de la cuisson sacrificielle, appelé aussi feu du sud, à cause de son emplacement dans cette direction (1).

4. Celui-ci est le souffle *samâna* parce qu'il conduit d'une façon égale ces deux offrandes : l'expiration et l'inspiration. Le mental est le sacrifiant et le souffle *udâna* est le fruit du sacrifice, car il conduit chaque jour le sacrifiant au sein de Brahma.

Sh. — « Celui-ci », c'est-à-dire l'officiant, celui qui accomplit le rite de l'*agnihotra*. Le souffle *samâna* distribue, comme les deux oblations de l'*agnihotra*, l'expiration et l'inspiration, d'une façon constante et égale (*samam*), pour la conservation du corps. Ce souffle est à la fois l'officiant et le feu sacré parce qu'il conduit (comme ces derniers) les deux oblations. Quel souffle ? L'*udâna*. Ainsi, tout en dormant, le sage accomplit l'*agnihotra* et il n'est jamais sans rite, selon ce que dit la Vâjasanéyaka Upanishad : « Même quand il dort tous les éléments (qui le composent) entretiennent le feu (de la vision) ». Ici, il s'agit du mental qui, comme sacrifiant, veille, ayant déposé les instruments et leurs objets extérieurs dans les feux éveillés du *prâna* et désirant parvenir à Brahma comme on désire le fruit de l'*agnihotra*. Il est le sacrifiant, celui au profit de qui le rite est accompli, en raison de son activité prépondérante parmi les effets et instruments et en raison de son départ vers Brahma comme vers un paradis (acquis par le rite). Le souffle *udâna* est le fruit du sacrifice, car ce fruit est obtenu au moyen de l'*udâna*. Comment ? Le souffle *udâna* a soustrait le sacrifiant appelé mental à la modalité du rêve et ainsi le fait parvenir chaque jour à l'Impérissable, à Brahma, comme (l'*agnihotra* mène) au paradis (1).

1. « Pour le sacrifice quotidien, un brahmane doit avoir trois feux domestiques sacrés, placés sur trois foyers formant un arc dont la corde est du côté de l'Orient. Tourné du côté de l'Orient, le brahmane s'avance accompagné de sa femme. En face de lui, à l'Orient, est le feu sacré appelé *âhavaniya* (de l'oblation)..., à sa droite, du côté du midi, est le feu sacré appelé *dakshina* (sud)..., et à sa gauche est le feu sacré appelé *gârhapatya* (du maître de maison)... Des branches de ficus religiosa, de l'herbe sèche du kusha, du beurre clarifié, du riz et de la graine de sésame sont alors jetés dans le feu avec force incantations par le brahmane cependant que sa femme, comme symbole de leur union, pose la main droite sur le bras gauche de son mari. Ce n'est qu'accompagné ainsi de sa femme que le brahmane peut offrir des oblations quotidiennes. S'il est veuf, il doit remettre son droit de sacrifier à son fils aîné marié, ou, à défaut, à son plus proche parent marié » (A. Bourquin, *Brahmakarma ou Rites sacrés des brahmanes*, note 84).

Le Sage qui sait cela, à partir du moment où l'ouïe, etc., se repose jusqu'au moment où il sort du sommeil profond, savoure le fruit de tous les sacrifices, contrairement à ce qui arrive aux ignorants, voués à ce qui est vain. Cette connaissance est, certes, digne de louange. Bien entendu, ce n'est pas pour le sage à l'exclusion des autres que les sens dorment, que les feux du *prâna* veillent, que le mental, grâce à son indépendance à l'égard des états de veille et de rêve, retourne chaque jour dans le sommeil profond. Au même titre que le sage, tous les êtres vivants parcourent successivement (2) les états de veille, de rêve et de sommeil profond, mais c'est la connaissance de cela qui est digne de louange (car elle permet de discriminer comme appartenant à la catégorie du « toi », du connu, ce que les ignorants identifient avec le moi, avec le connaisseur). Quant à la question : qui voit ces rêves ? Voici la réponse :

1. Ânandagiri : Le fruit du sacrifice étant obtenu tout de suite après la mort, laquelle a pour cause (occasionnelle) le (retrait dans le) souffle *udâna*, celui-ci est assimilé au fruit du sacrifice du fait qu'il est l'occasion de l'obtention de ce fruit et par identification de la cause (occasionnelle) avec l'effet. Mais ce n'est pas exclusivement par la porte de la mort que l'*udâna* procure le fruit du sacrifice. Selon la Révélation « tous les êtres vivent et jouissent d'une mesure (infime) de cette Béatitude » (de Brahma), d'où il appert que le fruit de n'importe quel sacrifice a pour essence Brahma et procure Brahma de cette façon. Comment l'*udâna* procure-t-il chaque jour ce fruit du sacrifice ? Comme (il procure) un paradis. Il s'agit en effet d'un paradis (eu égard à sa jouissance précaire). L'*udâna* fait parvenir au sein de Brahma, de l'Impérissable, qui constitue l'essence véritable du fruit de tous les sacrifices. Alors qu'une obtention quotidienne de Brahma est impossible par les rites, une telle obtention se réalise même pour ceux qui s'abstiennent des rites, et ainsi l'*udâna* procure (à tous) le fruit attendu des rites, Brahma comme fruit de tous les sacrifices. Comment ? Circulant par le canal appelé *sushumnâ* il y fait entrer le mental et par ce passage le fait parvenir à Brahma.

2. Cette succession est relative à l'état de veille et ne doit pas être transportée au delà de cet état de manière à devenir un processus de création à rebours. Les événements de l'état de veille et de l'état de rêve ne se situent pas dans les mêmes conditions d'existence et le sommeil profond, se situant en dehors du temps, ne saurait constituer dans le temps de l'état de veille un point de départ ou d'aboutissement quitté ou atteint par un développement progressif. D'autre part, le mental étant la « raison d'être » des états de veille et de rêve, l'indépendance du mental dont il est ici question ne signifie pas que ces états, de leur côté, existent indépendamment du mental. *Pour l'être considéré*, l'un ou l'autre état est résorbé avec le mental, subsistant *uniquement* pour tous ceux dont le mental n'est pas résorbé — ou illuminé.

feux, veillent (pour le protéger). Ils sont comparables aux feux rituéliques pour les raisons suivantes. Le souffle *apâna* est le feu du maître de maison et voici pourquoi. Au moment prescrit pour l'accomplissement du rite *agnihotra* (consistant à verser l'oblation dans le feu sacré), le feu de l'oblation est amené (*prânîyatê*) du feu du maître de maison, qui en est ainsi l'acheminement (*pranayana*). De même, chez celui qui dort, le *prâna* est comme amené (*prânîyatê*) de la modalité *apâna* pour passer par la bouche et les narines, et ainsi le *prâna* correspond au feu de l'oblation. Quant au souffle *vyâna*, étant donné qu'il sort de la cavité sud du cœur, il est le feu de la cuisson sacrificielle, appelé aussi feu du sud, à cause de son emplacement dans cette direction (1).

4. Celui-ci est le souffle *samâna* parce qu'il conduit d'une façon égale ces deux offrandes : l'expiration et l'inspiration. Le mental est le sacrifiant et le souffle *udâna* est le fruit du sacrifice, car il conduit chaque jour le sacrifiant au sein de Brahma.

Sh. — « Celui-ci », c'est-à-dire l'officiant, celui qui accomplit le rite de l'*agnihotra*. Le souffle *samâna* distribue, comme les deux oblations de l'*agnihotra*, l'expiration et l'inspiration, d'une façon constante et égale (*samam*), pour la conservation du corps. Ce souffle est à la fois l'officiant et le feu sacré parce qu'il conduit (comme ces derniers) les deux oblations. Quel souffle ? L'*udâna*. Ainsi, tout en dormant, le sage accomplit l'*agnihotra* et il n'est jamais sans rite, selon ce que dit la Vâjasanéyaka Upanishad : « Même quand il dort tous les éléments (qui le composent) entretiennent le feu (de la vision) ». Ici, il s'agit du mental qui, comme sacrifiant, veille, ayant déposé les instruments et leurs objets extérieurs dans les feux éveillés du *prâna* et désirant parvenir à Brahma comme on désire le fruit de l'*agnihotra*. Il est le sacrifiant, celui au profit de qui le rite est accompli, en raison de son activité prépondérante parmi les effets et instruments et en raison de son départ vers Brahma comme vers un paradis (acquis par le rite). Le souffle *udâna* est le fruit du sacrifice, car ce fruit est obtenu au moyen de l'*udâna*. Comment ? Le souffle *udâna* a soustrait le sacrifiant appelé mental à la modalité du rêve et ainsi le fait parvenir chaque jour à l'Impérissable, à Brahma, comme (l'*agnihotra* mène) au paradis (1).

1. « Pour le sacrifice quotidien, un brahmane doit avoir trois feux domestiques sacrés, placés sur trois foyers formant un arc dont la corde est du côté de l'Orient. Tourné du côté de l'Orient, le brahmane s'avance accompagné de sa femme. En face de lui, à l'Orient, est le feu sacré appelé *âhavaniya* (de l'oblation)..., à sa droite, du côté du midi, est le feu sacré appelé *dakshina* (sud)..., et à sa gauche est le feu sacré appelé *gârhapatya* (du maître de maison)... Des branches de ficus religiosa, de l'herbe sèche du kusha, du beurre clarifié, du riz et de la graine de sésame sont alors jetés dans le feu avec force incantations par le brahmane cependant que sa femme, comme symbole de leur union, pose la main droite sur le bras gauche de son mari. Ce n'est qu'accompagné ainsi de sa femme que le brahmane peut offrir des oblations quotidiennes. S'il est veuf, il doit remettre son droit de sacrifier à son fils aîné marié, ou, à défaut, à son plus proche parent marié » (A. Bourquin, *Brahmakarma ou Rites sacrés des brahmanes*, note 84).

Le Sage qui sait cela, à partir du moment où l'ouïe, etc., se repose jusqu'au moment où il sort du sommeil profond, savoure le fruit de tous les sacrifices, contrairement à ce qui arrive aux ignorants, voués à ce qui est vain. Cette connaissance est, certes, digne de louange. Bien entendu, ce n'est pas pour le sage à l'exclusion des autres que les sens dorment, que les feux du *prâna* veillent, que le mental, grâce à son indépendance à l'égard des états de veille et de rêve, retourne chaque jour dans le sommeil profond. Au même titre que le sage, tous les êtres vivants parcourent successivement (2) les états de veille, de rêve et de sommeil profond, mais c'est la connaissance de cela qui est digne de louange (car elle permet de discriminer comme appartenant à la catégorie du « toi », du connu, ce que les ignorants identifient avec le moi, avec le connaisseur). Quant à la question : qui voit ces rêves ? Voici la réponse :

1. Ânandagiri : Le fruit du sacrifice étant obtenu tout de suite après la mort, laquelle a pour cause (occasionnelle) le (retrait dans le) souffle *udâna*, celui-ci est assimilé au fruit du sacrifice du fait qu'il est l'occasion de l'obtention de ce fruit et par identification de la cause (occasionnelle) avec l'effet. Mais ce n'est pas exclusivement par la porte de la mort que l'*udâna* procure le fruit du sacrifice. Selon la Révélation « tous les êtres vivent et jouissent d'une mesure (infime) de cette Béatitude » (de Brahma), d'où il appert que le fruit de n'importe quel sacrifice a pour essence Brahma et procure Brahma de cette façon. Comment l'*udâna* procure-t-il chaque jour ce fruit du sacrifice ? Comme (il procure) un paradis. Il s'agit en effet d'un paradis (eu égard à sa jouissance précaire). L'*udâna* fait parvenir au sein de Brahma, de l'Impérissable, qui constitue l'essence véritable du fruit de tous les sacrifices. Alors qu'une obtention quotidienne de Brahma est impossible par les rites, une telle obtention se réalise même pour ceux qui s'abstiennent des rites, et ainsi l'*udâna* procure (à tous) le fruit attendu des rites, Brahma comme fruit de tous les sacrifices. Comment ? Circulant par le canal appelé *sushumnâ* il y fait entrer le mental et par ce passage le fait parvenir à Brahma.

2. Cette succession est relative à l'état de veille et ne doit pas être transportée au delà de cet état de manière à devenir un processus de création à rebours. Les événements de l'état de veille et de l'état de rêve ne se situent pas dans les mêmes conditions d'existence et le sommeil profond, se situant en dehors du temps, ne saurait constituer dans le temps de l'état de veille un point de départ ou d'aboutissement quitté ou atteint par un développement progressif. D'autre part, le mental étant la « raison d'être » des états de veille et de rêve, l'indépendance du mental dont il est ici question ne signifie pas que ces états, de leur côté, existent indépendamment du mental. *Pour l'être considéré*, l'un ou l'autre état est résorbé avec le mental, subsistant *uniquement* pour tous ceux dont le mental n'est pas résorbé — ou illuminé.

5. Ici, dans le rêve, ce *déva* jouit de (toute) sa majesté. Il revoit ce qu'il a déjà vu, réentend ce qu'il a déjà entendu, revit ce qu'il a vécu dans divers endroits et différentes directions. Il perçoit le vu et le non-vu, l'entendu et le non-entendu, ce qui a été éprouvé et ce qui n'a pas été éprouvé, ce qui existe et ce qui n'existe pas. Etant tout, il perçoit tout.

Sh. — Ici, dans l'état de rêve, avant que ne s'instaure le sommeil profond, tandis que l'ouïe et les autres instruments sont inactifs et que les souffles vitaux veillent pour protéger le corps, dans cet état intermédiaire, avec ces instruments résorbés en lui, ce *déva* jouit directement de sa majesté, de toute sa puissance, devenant plusieurs entités indépendantes et se caractérisant comme étant ce qui est perçu et ce qui perçoit.

On objectera : Dans la jouissance de cette majesté, le mental peut-il être autre chose qu'un instrument de celui qui perçoit directement ? Si l'on parle d'une perception autonome, il ne peut s'agir que du (véritable) connaisseur, *kshétra-jna*, le « connaisseur du champ » (de la manifestation) ? Aucunement. L'autonomie du connaisseur (en tant que connaisseur de l'un ou l'autre état) est due à son conditionnement par le mental car, en réalité, le connaisseur (envisagé en lui-même) ne dort ni ne veille. La Vâjasanéyaka Upanishad enseigne que l'état de veille et l'état de rêve attribués au connaisseur résultent de son conditionnement (illusoire) par le mental : « avec l'intellect (*dhî*) devenant un rêve, il semble penser, il semble bouger ». Par conséquent, il convient de parler de l'autonomie du mental dans la perception de sa majesté (puisque ce qui est attribué au Soi comme connaisseur déterminé de cet état revient en fait au mental). A cela certains objecteront que cette association (du Soi) avec le conditionnement mental infirme la déclaration que le connaisseur est dans le rêve sa propre lumière. Il n'en est rien. Leur difficulté provient d'un manque de pénétration de ce que la doctrine enseigne. Ce qui leur échappe, c'est que toute considération empirique, même celle qui traite de la pure essence lumineuse (du Soi dans l'un ou l'autre état), n'est valable que par rapport à la Délivrance qui y met fin et reste en attendant un objet de l'ignorance engendré par des conditionnements adventices tels que le mental (avec la distinction dualiste et méthodique du soi et du non-soi sans laquelle il n'y aurait pas de voie védantique).

« Là où il y a comme un autre, on croit voir un autre » (Brihad Âranyaka Upanishad, 4-3-39), mais il n'y pas de contact (réel) avec une mesure (1), car « pour celui qui connaît Brahma tout est devenu le Soi et alors que percevrait-il et avec quoi ? » (*ibidem*, 4-5-15). Par conséquent, ne peuvent être troublés (par le conditionnement apparent de Soi) que ceux qui ne possèdent de Brahma qu'une connaissance défectueuse et non ceux qui savent que l'*Âtmâ* est l'unique (réalité). Dans ce cas, objectera-t-on, l'indication que cet homme ici (dans le rêve) est à lui-même sa propre lumière est sans portée (car on peut en dire autant de l'état de veille si cela ne signifie pas l'absence du mental dans le rêve) ? Ce qui est dit (sur le conditionnement mental dans le rêve) est peu de chose alors qu'il est dit (à propos du sommeil profond) « il se tient dans l'*âkâsha* du cœur » (*ibidem*, 4-4-23) et cette localisation dans la cavité du cœur invaliderait bien davantage la pure essence lumineuse du Soi. On répondra peut-être : Bien que ce soit exact, la moitié du fardeau (qui ainsi fait obstacle à la pure lumière du Soi) n'est-elle pas enlevée si dans le rêve l'homme est purement et simplement sa propre lumière ? Aucunement, car la Révélation dit encore que là (dans le sommeil profond) « il repose dans le péricarde (*purîtat*) et dans les canaux subtils » (*ibidem*, 2-1-19) et cette connexion avec le péricarde et les canaux subtils rend chimérique l'idée qu'on enlève la moitié du fardeau en disant que l'homme est dans le rêve sa propre lumière (sans le mental). Pourquoi alors dit-on qu'ici dans le rêve l'homme est sa propre lumière ? N'est-on pas en présence d'une parole révélée qui, relevant d'une autre branche de la doctrine, est ici sans application ? Aucunement. Une unité de vues s'impose, étant donné que le Soi est unique et forme le seul objet que tous les textes du Védanta sont censés nous révéler et que nous devons désirer connaître. Dans ces conditions, on doit pouvoir justifier l'assertion que l'*Âtmâ* est dans le rêve sa propre lumière, car la Révélation nous apprend comment les choses sont ? Déposant toute présomption, écoutez donc ce qu'elle dit car même au bout de cent années (d'efforts) tous les soi-disant pandits (réunis) seraient incapables de découvrir la substance de la Révélation.

Il est possible d'expliquer que l'essence lumineuse du Soi ne subit aucun dommage dans le sommeil profond en distinguant l'absence de connexion (réelle) avec l'*âkâsha* du cœur, le péricarde et les canaux subtils. Pareillement (dans le rêve) on croit

1. Le mot « mesure », *mâtrâ*, signifie ici selon Ânandagiri : ce qui est perçu. Il faut sans doute y voir aussi une allusion aux « mesures » du monosyllabe sacré *Om* dont parlera la cinquième Question, c'est-à-dire l'un et l'autre état, déterminé par la confusion du Soi avec le mental, comme on vient de le préciser.

voir une autre entité dans le mental rempli d'impressions qui s'épanouissent et dont la cause occasionnelle est l'ignorance, le *karma* et le désir, mais l'essence lumineuse de celui qui perçoit est (et demeure) autre que ces impressions résiduelles, lesquelles ont la nature de ce qui est perçu, tandis que ce qui perçoit est (et demeure) distinct de tous les effets et instruments (qui constituent cette perception), ce que le raisonneur le plus arrogant est incapable de réfuter. C'est donc avec raison qu'il est dit : les sens étant dissous dans le mental et celui-ci n'étant pas dissous, le (*déva*) fait-de-mental (*manomaya*) voit des rêves (1).

Comment jouit-il de cette majesté ? Tout ce qui a été vu auparavant, un fils, un ami, laisse dans le mental une *vâsanâ* ou impression résiduelle, de sorte que par ignorance le mental croit voir ce fils, cet ami, lesquels ne sont alors qu'un développement

1. Se contentant d'énoncer le principe qui résout la difficulté, Shankara néglige de répondre aux questions qu'il a soulevées par hypothèse. Précisons que l'absence de mental invoquée par l'adversaire supposé afin de préserver l'intégrité de l'essence lumineuse du Soi révélée dans le rêve aurait pour conséquence de faire de cette lumière l'objet même des modifications perçues dans cet état. Ainsi, c'est la présence et la nature objective du mental qui sauvegardent l'inconditionnement de ce qui éclaire ces modifications. Dans une incidente que nous avons supprimée parce que sa traduction eût été redondante, Shankara précise : « la *vâsanâ* a pour cause le *karma* par ignorance », sans doute pour assigner au rêve une cause extrinsèque et ainsi maintenir la distinction (relative) entre l'un et l'autre état, rêve et veille. De toute façon, il ne s'agit jamais que d'une cause occasionnelle (*nimitta*), qui ne permet pas d'inférer que le rêve est un *effet* de l'état de veille. La graine et le bois de l'arbre perçu en rêve ne proviennent pas des arbres aperçus dans l'état de veille ! En fin de compte, les deux états ont la même « raison d'être » : le *karma* par ignorance. Leur différence se limite au fait que le rêve est conditionné par le seul mental tandis que l'état de veille est conditionné par le mental assujetti aux sens. De cet assujettissement résulte que les impressions enregistrées s'épanouissent dans le rêve en objets perçus avec le caractère d'être « cela » et non pas « moi », mon mental, conformément aux conditions dans lesquelles ont été semés dans le mental les germes que sont les *vâsanâs* (de la racine *vâs*, parfumer, renforcement de la racine *vas*, demeurer, habiter). Au réveil, quand le rêve apparait sous son vrai jour, comme la notion d'être « cela » et non pas « moi » comprend l'égo du rêve, le caractère objectif, perçu, du mental s'avère total, comme s'avère totalement dégagée de tout caractère objectif, perceptible, la lumière « subjective » qui éclairait impassiblement tout cela. — Pourquoi est-ce à propos du rêve qu'il est dit : « l'homme est à lui-même sa propre lumière » (*swayam-jyotis*) ? Comme le rappelle Ânandagiri : la présence et l'interférence des lumières propres aux effets que sont l'état de veille, etc., et des lumières des instruments tels que les yeux, etc., rendent difficile l'appréhension que le Soi est d'essence lumineuse. En revanche, dans le rêve, ces lumières étant absentes, cette prise de conscience est facilitée. Les lumières des effets et instruments, tels que le soleil, brillent également dans le rêve, mais comme il s'agit uniquement d'impressions résiduelles et de choses perçues (ce qui est vérifié au réveil), ces objets ne possèdent aucune capacité d'éclairement. Avec ces constatations, on est en mesure de comprendre l'essence lumineuse du Soi, laquelle se manifeste dans le rêve tel qu'il est (et non tel qu'il paraît sur le moment), ce qui est impossible ailleurs. C'est donc avec raison que la Révélation tient compte des particularités du rêve.

de ces impressions. De même, ce qu'il a entendu, il le réentend grâce à la *vâsanâ* ; par ignorance il croit parcourir de nouveau des lieux qu'il a déjà visités. Il en est ainsi pour ce qu'il a vu dans cette vie-ci et pour ce qu'il n'a pas vu, c'est-à-dire pour ce qu'il a vu dans une autre vie, car il est impossible d'avoir une impression résiduelle de ce qui n'a été perçu d'aucune façon. Il en va de même pour ce qui a été entendu et ce qui n'a pas été entendu, ce qui a été perçu dans cette vie par le seul mental et ce qui n'a pas été perçu par le mental, mais que celui-ci a perçu dans une autre vie. Ce qui existe (réellement), par exemple de l'eau véritable ; ce qui n'existe pas (réellement), comme l'eau d'un mirage. En résumé, il voit tout, ce qui est dit (ce que tout le monde sait), et ce qui n'est pas dit (ce que les autres ignorent). Etant tout, il voit tout, étant conditionné par toutes les impressions mentales, étant l'*âtman* de tous les instruments d'action et de perception, le *déva* mental voit des rêves.

6. Lorsqu'il est submergé par *téjas*, la chaleur lumineuse, ce même *déva* ne voit plus aucun rêve et alors la félicité vient dans ce corps.

Sh. — Lorsque ce *déva* ayant la nature du mental est envahi de toutes parts par *téjas*, la chaleur lumineuse, solaire, résidant dans les canaux subtils et appelée aussi *pitta* (1), il devient la porte par laquelle se retirent (du champ de la conscience) les impressions résiduelles et alors les rayons du mental, avec tous les instruments (2), se résorbent dans le cœur. Lorsque le mental comme le feu embrasant une bûche, reste dans cette condition, pénétrant le corps entier (3) sous la forme d'une connaissance indifférenciée, il est alors profondément endormi. Dans cet état, à ce moment, le *déva* appelé mental ne voit plus de rêve, car le seuil de la vue (ainsi que des autres perceptions) est fermé par *téjas*. Alors vient dans ce corps cette félicité (bien connue), qui est une connaissance sans entrave, qui pénètre le corps indistinctement, paisiblement (4).

Dans ce moment, les effets et instruments d'action et de per-

1. Une des trois humeurs de la physiologie hindoue : *pitta*, *vâta* et *kapha*, bile, vent et phlegme.

2. Non pas ces instruments mêmes mais, comme on l'a vu dans une note précédente, ce qui les actualise.

3. C'est pourquoi il est toujours possible en agissant sur son corps de tirer quelqu'un du sommeil profond, ce « quelqu'un » restant identifié (par ignorance) au mental avec lequel il ressuscite en cas d'alarme dans le corps auquel cet être est encore lié par le mental et le *karma*.

4. Comme le remarque Ânandagiri, au premier abord il peut sembler illogique de parler d'une venue dans le corps de la félicité qui définit l'essence de l'être endormi comme s'il s'agissait d'une félicité qui est engendrée à ce mo-

ception, qui sont liés au *karma*, au désir et à l'ignorance, sont au repos. Ces effets et instruments étant au repos, l'*Âtmâ* lui-même, qui, avec des conditionnements adventices, deviendra (sur le champ) autrement, est (tel qu'il demeure derrière le voile de ces conditionnements) un, heureux, calme. La comparaison qui suit décrit cet état avec la (correspondante) réintégration (dans leur principe immuable) des mesures (limitatives) telles que la terre, etc., créées par l'ignorance (responsable de leur différenciation illusoire dans le courant des formes) :

7. Comme des oiseaux se tiennent à l'abri dans un arbre, ainsi, mon ami, tout ceci se tient dans l'*Âtmâ* suprême.

Sh. — Le sens de cette comparaison est : de la même manière, ô jeune homme de mine avenante, que des volatils vont demeurer dans un arbre, ainsi ce tout dont on va parler se tient dans l'*Âtmâ* suprême, dans l'Impérissable. Qu'est-ce que ce tout ?

8. La terre et son élément subtil, l'eau et son élément subtil, le feu et son élément subtil, le vent et son élément subtil l'*âkâsha* et son élément subtil, la vue et ce qui est visible, l'ouïe et ce qui est audible, l'odorat et ce qui est odorable, le goût et ce qui peut être goûté, le toucher et ce qui peut être touché, la voix et ce qui peut être émis, les mains et ce qui est saisissable, les organes de génération et ce dont ils jouissent, les organes d'excrétion et ce qui est à rejeter, les pieds et ce qu'ils peuvent parcourir, le mental et ce qui est mentalisable, l'intellect et ce qui est intelligible, la pensée et ce qui est pensable, la lumière et ce qui est éclairable, le *prâna* et ce qu'il soutient.

Sh. — La terre grossière avec ses cinq qualités (*shabda*, son, *sparsha*, toucher, *rûpa*, forme, *rasa*, saveur, et *gandha*, odeur) et son élément subtil (déterminant), lequel est l'odeur envisagée en elle-même (*gandhatanmâtrâ*). De même l'eau (grossière, avec ses quatre qualités : son, toucher, forme et saveur) et son élément subtil déterminant (la saveur envisagée en elle-même, *rasatanmâtrâ*). De même le feu (son, toucher et forme) et son élément subtil déterminant (*rûpatanmâtrâ*). De même le vent (son et toucher) et son élément subtil déterminant (*sparshatanmâtrâ*). De même l'éther (*âkâsha*) et son élément subtil (*âkâshatanmâtrâ*). Il s'agit des cinq éléments grossiers et subtils. Pareillement, l'organe de la vue et la forme visible, l'ouïe et ce qui est audible, l'odorat et ce qui est odorable, le goût et ce qui peut être goûté, le toucher et ce qui peut être touché, la voix et les sons qu'elle peut émettre, les mains et ce qu'elles peuvent saisir, les organes de génération et ce dont ils peuvent jouir, les organes d'excrétion et ce qui est à rejeter, les pieds et ce qui peut être parcouru. En résumé, les organes d'action et de perception. Le mental (*manas*), dont il a déjà été question, et ce qui est mentalisable ; l'intellect (*buddhi*), qui est essentiellement détermination, avec son objet ; l'égo (*ahamkâra*), c'est-à-dire le sens interne (*antahkarana*) en tant qu'il se fait le centre de toute prise de conscience, et son objet ; la pensée (*chitta*), le sens interne en tant que doué de conscience, et son objet. La lumière (*téjas*) désigne (ici) la peau comme mode d'expression (par geste et mimique) indépendamment du sens tactile, avec l'objet qu'elle manifeste. Le *prâna* ou souffle vital, ce qu'on appelle le fil (*sûtra*) sur lequel tout est relié, car cette multiplicité d'effets et d'instruments, avec nom et forme, est assemblée pour un autre (1).

Et ainsi, celui qui, comme *âtman* (de cet assemblage), était entré ici (dans ces conditionnements), tel le soleil reflété dans l'eau, avec la nature de jouisseur et d'agent,...

ment-là alors que, comme félicité de l'essence, elle demeure identique avant comme après. Le glosateur ajoute : quand il n'y a aucune agitation sous la forme d'une connaissance particulière, la félicité de l'essence brille parfaitement comme la flamme d'une lampe à l'abri du vent, raison pour laquelle le commentaire dit « sous la forme d'une connaissance indifférenciée ».

1. Toutes les notions qui sont énumérées dans l'Upanishad sont des catégories qui relèvent de ce qu'on appelle le *panchikarana*, la « quintupartition » (des cinq éléments), le principe formateur de la cosmologie selon le Védanta, théorie dont ce passage est, avec d'autres, l'autorité scripturaire. Comme conséquence de ce principe, ces notions sont solidaires les unes des autres, impliquant le développement simultané des organes de connaissance et d'action dans l'ordre subtil et grossier. Rien n'est, en effet, plus contraire à une perspective hindoue, que la conception d'une possibilité de manifestation envisagée en faisant abstraction d'un « sujet » qui actualise consciemment cet « objet ». Nous nous bornerons à cette seule remarque, car nous préférons pour l'instant insister sur le fait que la *buddhi*, comme on vient de le constater, est résorbée dans le sommeil profond au même titre que tout le reste. Ceci confirme ce que nous disions précédemment sur l'immanence du sens interne (*antahkarana*), dont *manas*, *buddhi*, *chitta* et *ahamkâra* sont des modalités « formelles ». C'est en raison de leur identification par ignorance avec la *buddhi* que les êtres, dans le sommeil profond, « sont entrés dans le Vrai et ne savent pas qu'ils sont dans le Vrai » (*Chhândogya Upanishad*, VI, 9, 3). Si à ce moment la *buddhi* était « en acte » et non « en puissance », il n'y aurait aucune « réintégration en mode passif » et chacun au sortir d'un seul sommeil profond serait délivré, démonstration par l'absurde puisque dans ce cas il ne saurait être question d'un sommeil quelconque. Ceci aidera sans doute à comprendre ce que Shankara ne cesse d'expliquer, que l'identification de la *buddhi* avec le Soi, de l'intellect avec la pure conscience, est le fondement même de l'existence conditionnée, tandis que la discrimination de la *buddhi* comme non-Soi constitue la Libération finale. « Aussi longtemps que dure la connexion (*sambandha*) avec le conditionnement de la *buddhi*, aussi longtemps l'âme

9. Celui qui voit, touche, sent, goûte, pense, détermine, agit, le *purusha* fait de connaissance, est (alors) établi dans l'*Âtmâ* suprême, impérissable.

Sh. — L'expression « fait de connaissance » se réfère à la connaissance distinctive dont la *buddhi* notamment est l'instrument. En vertu de la relation entre l'instrument et le sujet de l'action, « fait de connaissance » signifie : celui qui connaît, qui est essentiellement connaisseur. Le terme *purusha* s'explique par la plénitude (*pûrna*) des conditionnements (*upâdhi*) désignés ci-dessus par « ensemble des effets et instruments ». Comme le soleil qui était reflété dans l'eau retourne au soleil (qui constitue sa réalité), celui-là (le connaisseur conditionné) est établi (lors du sommeil profond) dans le support de l'univers, dans le suprême et impérissable *Âtmâ*.

Ce qui suit indique le fruit dévolu à celui qui *connaît* cette unité (autrement que par la réintégration passive du sommeil profond) :

10. Il entre (consciemment) dans le suprême Impérissable, celui qui connaît (au delà du sommeil profond) ce qui est sans ombre, sans corps, sans attribut, pur, impérissable. En vérité, celui qui (ainsi) connaît tout, devient tout. Mon ami, écoute (encore) cette stance :

Sh. — Il accède au suprême Impérissable, dont on va donner les caractéristiques, celui qui est débarrassé de tous les appétits. Sans ombre : exempt de toute obscurité (*tamas*) ; sans corps : exempt de tous les corps constitués par le nom et la forme ; sans attribut : exempt de tous les *gunas* tels que *rajas* ; par conséquent il est (absolument) pur. Ce qui est impérissable : parce que débarrassé de toutes les caractéristiques (de ce qui est impermanent) ; ce qui est la vérité appelée *Purusha*, indémontrable (avec des prémisses empiriques) et par conséquent supra-mentale. Celui-là connaît, discerne ce qui est paisible, ce qui comprend l'extérieur et l'intérieur, ce qui est non né. Celui qui a renoncé à tout, celui-là, ô mon ami, connaît tout (1). Pour lui il n'y a rien qui puisse être ignoré. Auparavant, par ignorance (de l'unique réalité), l'omniscience lui faisait défaut, mais la connaissance (de l'*Âtmâ*) ayant chassé l'ignorance (qui le retenait dans la limitation) il est devenu tout. C'est ce que résume cette stance versifiée :

vivante (*jîva*) reste assujettie à l'existence conditionnée et à la transmigration... Aussi longtemps que l'*Âtmâ* transmigre (en apparence), aussi longtemps que la connaissance parfaite n'a pas mis fin à la transmigration, aussi longtemps continue sa conjonction (*samyoga*) avec la *buddhi* (*Commentaire des Brahma-Sûtras*, II-3-30). Malgré la différence de leur point de vue respectif, le Sânkhya, le Yoga, le Védanta, etc., sont complètement d'accord sur ce point capital, de sorte que ce qui caractérise la mentalité occidentale, la conscience considérée comme un synonyme ou un attribut, voire comme un produit de l'intellect, va au rebours de toutes les doctrines hindoues. Dans son commentaire du Sânkhya (*Tattva-Kaumudî*, XLIV) comme dans son commentaire des Yoga-sûtras (*Tattva-Vaishâradî*, I, 19), l'éminent Vâchaspati Mishra cite cette parole des Purânas sur le sort qui attend les « captifs » de l'une ou l'autre production de la *Prakriti* : « Ceux qui s'absorbent dans les sens restent (dans la transmigration) pendant dix *manvantaras* ou cycles cosmiques ; ceux qui s'absorbent dans les éléments y restent pendant cent *manvantaras* ; ceux qui s'absorbent dans l'*ahamkâra* y restent pendant mille *manvantaras* ; ceux qui s'absorbent dans la *buddhi* y restent pendant dix mille *manvantaras* ». Ces chiffres ont évidemment une valeur purement symbolique et signifient, d'accord avec les Upanishads, que l'« amour » de la *buddhi* est la plus redoutable des déviations.

11. Celui qui connaît cet Impérissable, où sont établis, avec tous les dieux, le connaisseur, les *prânas* et les éléments, celui-là, ô mon ami, connaissant tout, pénètre tout.

Telle est la quatrième question dans la Prashna Upanishad de l'Atharva-Véda.

Sh. — Celui qui connaît cet Impérissable où entrent, avec les *dévas* tels qu'Agni, le connaisseur (conditionné), les *prânas*, tels que la vue, les éléments, tels que la terre, celui-là, ô jeune homme de bonne mine, connaissant tout, entre dans tout (2).

Telle est la quatrième question dans le commentaire de la Prashna Upanishad du vénérable Shankarâchârya, disciple du vénéré Govinda et instructeur des ascètes errants Paramahansa.

1. Il n'est peut-être pas hors de propos de souligner cette déclaration de Shankara sur la portée du renoncement dans la voie métaphysique. C'est, en effet, par le détachement que s'opère la concentration de l'intellect comme moyen de réalisation dans un ordre secondaire et c'est encore et nécessairement par le détachement que cet « instrument de la chute » devient « l'instrument de la rédemption », c'est-à-dire de la Délivrance. Dans la mesure où l'on méconnaît que le renoncement est la « porte étroite » qu'il faut franchir pour entrer dans la voie de la connaissance on nivèle le fossé qui sépare le Védanta d'une quelconque spéculation profane. Selon Shankara, comme pour les autres *âchâryas*, sinon plus encore, le détachement est la clé du Védanta. Il nous paraît utile de le rappeler après avoir constaté que ce mot de renoncement, dans plus d'un exposé occidental des doctrines hindoues, ne figure pas même une seule fois !

2. Si l'on ne tenait pas compte du facteur ignorance comme cause (occasionnelle) de tout le cosmos en tant que perçu et conçu comme réalité indépendante et multiple, cette « rentrée » équivaudrait à une création à rebours et la Délivrance d'un seul être entraînerait pour tous les autres la destruction « physique » de la manifestation, ce qui est évidemment démenti par les faits. Par conséquent, il s'agit d'une destruction du monde d'ordre métaphysique, la disparition (effective) de l'ignorance révélant le monde tel qu'il n'a jamais cessé d'être au regard de la connaissance suprême et, comme la corde et le serpent, le poteau et le voleur aux aguets, la coexistence (provisoire) de l'un et l'autre monde constitue ni deux choses ni une seule et même chose, ce qui pour l'intellect est « inexplicable ».

MAINTENANT LA CINQUIÈME QUESTION

Sh. — A présent on introduit une question qui intéresse celui qui désire recourir à la méditation de la syllable *Om* pour obtenir la réalisation du Suprême et non suprême Brahma (1) :

1. Alors Shaibya Satyakâma lui demanda : Vénérable, celui qui médite profondément jusqu'à l'instant de la mort la syllabe *Om*, quel monde conquiert-il ainsi ? Le Sage lui répondit :

Sh. — Celui qui médite jusqu'à la mort, qui pense tant qu'il est en vie à la syllabe *Om*, est comme un prodige parmi les hommes. Ayant détaché ses sens des objets extérieurs, il concentre sa pensée sur la syllabe *Om* dotée par dévotion (*bhakti*) de la nature de Brahma. Une méditation profonde (*abhidhyâna*) consiste en un courant ininterrompu de l'idée de l'*Âtmâ*, sans distraction avec des idées opposées ou voisines, toujours égale comme la flamme d'une lampe à l'abri du vent. Il consacre toute sa vie à cette méditation en observant les multiples disciplines spirituelles telles que la vérité (en paroles), l'absence de tout désir (pour ce qu'il ne possède pas), l'absence d'attachement (pour ce qu'il possède), le renoncement (aux distinctions sociales), la pureté (corporelle), le contentement (en toute circonstance), l'absence de duplicité (dans le comportement). Plus d'un monde peut être conquis par la connaissance et l'action. Quel est celui que cet homme conquiert par la méditation profonde de la syllabe *Om* ? Pippalâda répondit à celui qui l'interrogeait de cette façon :

2. Ce qu'est la syllabe *Om*, Satyakâma, est, en vérité, le suprême et le non suprême Brahma. C'est pourquoi, avec ce support, le Sage atteint l'un et l'autre.

1. Ânandagiri : Avec la quatrième question, pour celui qui est hautement qualifié, on a expliqué l'obtention de l'Impérissable par la connaissance du propos (énoncé) précédé de l'éclaircissement des catégories (de l'existence conditionnée). A présent, pour celui qui, médiocrement détaché, n'est pas qualifié (pour la connaissance suprême) et qui médite la syllabe *Om* « visant l'*Âtma* comme un arc », on introduit une cinquième question concernant la méditation de la syllabe *Om* pour réaliser par degré l'Impérissable en passant par l'obtention du *Brahma-loka*.

Sh. — Brahma en tant que suprême est la réalité impérissable, appelée *Purusha* ; en tant que non suprême il est appelé *Prâna*, Premier-Né, et la syllabe *Om* est cela précisément. Brahma consiste en la syllabe *Om* parce que celle-ci en est le *pratîka*, le symbole (1). Etant donné que le suprême Brahma est insaisissable par un moyen terme, un son, etc., il est impossible, en raison de sa nature supra-sensible, de le comprendre par le seul mental. En revanche, il favorise de sa grâce (2) ceux qui, à la place d'une effigie comme celle de Vishnou ou une autre, méditent avec la syllabe *Om* dotée par dévotion (*bhakti*) de la nature de Brahma, ce qui est compris d'après l'autorité de la doctrine. Et il en est de même pour le non suprême Brahma. C'est pourquoi la syllabe *Om* est considérée comme étant à la fois le suprême et le non suprême Brahma et c'est pourquoi aussi le Sage, par la méditation même de la syllabe *Om*, le moyen pour obtenir la réalisation du Soi, atteint (selon ses capacités) le suprême ou le non suprême Brahma, la syllabe *Om* étant le support le plus proche de Brahma (3).

3. S'il médite une seule *mâtrâ*, illuminé par celle-ci, il vient rapidement sur terre. Les *Riks* le conduisent dans le monde

1. Le terme *pratîka* désigne une représentation matérielle comme toutes celles qui sont en usage dans la pratique d'un culte qui n'est pas « iconoclaste ». Dans l'Inde ces « supports » sont en principe destinés à aider la méditation et la concentration, d'où leur importance, leur multiplicité et leur caractère canonique, d'où aussi sans doute l'incompréhension quasi totale dont témoignent à ce sujet les non-Hindous. La seule étymologie du mot *pratîka*, tourné vers (*prati*), est déjà une réfutation de l'imputation « barbare » d'idolâtrie. « Ils ont une curieuse cérémonie qui consiste à parer les idoles, à les mener en cortège, à les dépouiller de leurs ornements sur la rive du fleuve, à les y précipiter ; après quoi les gens rentrent chez eux. S'ils pensent que l'image est un dieu, comment peuvent-ils en user de la sorte ? Avec insistance les Hindous nous affirmaient que l'idole n'était qu'une commodité, comme le signe x employé par les algébristes pour désigner la quantité inconnue... » (W. Wallace, S. J., *De l'Evangélisme au Catholicisme par la route des Indes*, p. 158).

2. Ânandagiri : Quand la pensée est purifiée par la méditation de cela, ce qui est sans attribut se révèle spontanément. Par vénération, comme par politesse, la nature de Brahma est attribuée à la syllabe *Om* sur laquelle la pensée se concentre.

3. Pour la clarté de la suite nous signalons sommairement ce qui distingue les différents Védas, au nombre de trois ou de quatre selon qu'on y range ou non l'Atharva-Véda. Les *Riks* désignent les strophes des hymnes du Rig-Véda adressées aux dieux, strophes qui sont *récitées*. Les *Yajus* (prononcez « yadjous ») désignent les formules sacrificielles du Yajur-Véda, formules qui se rapportent en général aux accessoires du culte et qui sont *murmurées*. Les *Sâmas* ne sont pas autre chose que les strophes *chantées* des hymnes qui composent le Rig-Véda. L'Atharva-Véda ne figure pas dans l'Upanishad en raison de son caractère spécial ou de son accession tardive au rang de Véda. Il est en effet constitué en majeure partie d'exorcismes, d'imprécations, d'incantations, etc., qui relèvent plus de l'ordre humain que de l'ordre divin.

des hommes où, parfait en ascèse, abstinence et foi, il jouit de la grandeur.

Sh. — Même s'il ignore que la syllabe *Om* est composée de trois mesures (*mâtrâ*), il suit néanmoins une voie excellente, grâce à la méditation de la syllabe *Om*. Malgré le défaut d'une connaissance partielle, il reste protégé par la syllabe *Om* et ne suit pas une mauvaise voie où il perdrait le fruit de la connaissance (acquise) et des actions (accomplies). Au contraire, même si la syllabe *Om* se réduit pour lui à une seule *mâtrâ*, qu'il médite constamment, illuminé par la syllabe *Om* caractérisée par une seule *mâtrâ*, promptement (quand il est mort) il atteint sur terre, quoi ? le monde des hommes. Nombreuses sont, en effet, sur terre les catégories de naissances et c'est dans le monde des hommes que les *Riks* amènent le *sâdhaka* (celui qui suit une voie de réalisation spirituelle). Les *Riks* sont la forme du Rig-Véda. Forme du Rig-Véda, les *Riks* constituent la première *mâtrâ* méditée de la syllabe *Om*. Etant ainsi, parmi les hommes, le premier des deux-fois-nés, parfait en ascèse, abstinence et foi, il jouit de la grandeur, de la puissance. Il ne devient pas un mécréant agissant selon son bon plaisir, « ayant manqué l'union (avec Brahma), il ne s'égare pas » (1).

1. Ânandagiri : La syllabe *Om* (dans ce cas) demeure une approche (de Brahma), car elle garde son efficacité. Il ne sait pas que la syllabe *Om* est formée de trois *mâtrâs*, A, etc., et doit être méditée sous cette forme. Il pense que seule la syllabe A est à méditer. Malgré l'imperfection d'une connaissance limitée à un seul aspect, il ne suit pas une mauvaise voie. Au contraire, grâce à la puissance de la méditation profonde de la syllabe *Om*, au pouvoir de la méditation d'un seul de ses aspects, il suit une voie excellente. La syllabe *Om*, qui est composée de trois *mâtras*, réduite à une *mâtrâ* correspond à la syllabe A. Elle est caractérisée par cette *mâtrâ* et aussi par le fait d'être une *mâtrâ*. Certains expliquent qu'il s'agit de la syllabe *Om* entière avec prédominance d'une *mâtrâ* sur les deux autres, mais la glose (de... ?) et Vâchaspati précisent qu'il s'agit bien de la syllabe A. Par « illuminé » il faut entendre : par sa méditation il a une perception directe (*sâkshâtkâra*) de cette *mâtrâ*. « Il atteint sur terre », exige un complément direct, lequel se trouve dans la deuxième partie de la stance : le monde de l'homme, et ainsi le sens est complet. Le monde de l'homme signifie : un corps d'homme (*manushya-sharira*). Si une naissance humaine était de règle sur terre, cette précision serait inutile. Il y a plus d'une sorte de naissance, le bétail et les autres. La naissance humaine étant pour lui certaine, on dit comment se fait l'obtention de la condition humaine. La terre est la syllabe A et celle-ci est, selon la Révélation, le Rig-Véda. La syllabe A forme le Rig-Véda. Ainsi on a : la *mâtrâ* méditée ayant la forme de la syllabe A a pour forme le Rig-Véda. Les *Riks*, au moyen de ce qui forme le Rig-Véda, le conduisent dans le monde des hommes. Tel est le sens. Il a manqué l'union : il a le défaut d'une connaissance limitée à un seul aspect mais sa foi ne lui est pas enlevée. Ceci est un écho concordant de la Bhagavad-Gîtâ (VI, 40) : « car quiconque agit bien... »

4. Maintenant, si, avec deux *mâtrâs*, il se réalise dans le mental, les *Yajus* le conduisent dans le monde intermédiaire, le *Soma-loka*. Après y avoir joui de la grandeur, il revient (ici-bas).

Sh. — Par contre, s'il connaît la portion qui correspond à deux *mâtrâs*, s'il médite la syllabe *Om* caractérisée par deux *mâtrâs*, il se réalise dans ce qui est l'essence de l'état de rêve, dans le mental, dans ce qui est de la nature du mental, dans ce qui constitue le *Yajus* et dont la divinité tutélaire est Soma ; il le devient par la concentration de la pensée. Devenu tel, quand il meurt, les *Yajus*, sous la forme de la deuxième *mâtrâ*, le conduisent dans le monde intermédiaire, dans l'assise de l'espace intermédiaire dont la forme est la deuxième *mâtrâ*, le *Soma-loka*. Les *Yajus* lui font obtenir le *Soma-loka*, c'est-à-dire, une naissance « lunaire ». Après avoir joui de la grandeur dans le *Soma-loka*, il revient, il vient de nouveau (*punar*) dans le monde des hommes (1).

5. Mais s'il médite le suprême *Purusha* avec les trois *mâtrâs* qui forment la syllabe *Om*, il se réalise en *téjas*, en Sûrya. Comme le serpent se libère de sa peau, il se libère de tout mal et les *Sâmas* le conduisent dans le monde de Brahma. Par delà cet état qui intègre tout ce qui vit, il contemple le suprê-

1. Ânandagiri : La syllabe *Om* caractérisée par le fait d'être la deuxième *mâtrâ* devient la syllabe U. Il ne s'agit pas de deux *mâtrâs* ; puisqu'on a parlé d'abord de la syllabe A, le commentaire dira « sous la forme de la deuxième syllabe ». Dans l'Upanishad, l'instrumental « avec deux *mâtrâs* » a le sens d'un accusatif, d'après ce qui est dit au début (« s'il médite la syllabe *Om* »). L'expression « il se réalise dans le mental » veut dire : la méditation ici aboutit à une prise de conscience individuelle (*abhimâna*) d'identité (*tâdâtmya*) résultant d'une perfection du mental perçue directement. Etant donné que le terme mental n'implique pas la notion de réalisation ou de celle de son fruit, la syllabe *Om* dont parle l'Upanishad est définie comme étant l'*âtman* du rêve, du *Yajus*, etc., au moyen d'indications comme celle du rêve, qui est une modification du mental. Le sens est : avec la syllabe U il fait une méditation profonde qui aboutit à une perfection (*sampatti*). A ce propos, certains disent que les stances (2 et 3) sont (telles quelles) rien moins qu'une louange (explicite) et qu'il faut les compléter par : avec la syllabe A il s'agit d'une méditation de Virâj ne faisant qu'un avec l'état grossier (*vishva*), et avec la syllabe U d'une méditation de Hiranyagarbha ne faisant qu'un avec l'état subtil (*taijasa*). Dans cette vue, le mot mental appelle Hiranyagarbha celui qui prend conscience que le rêve est une modification de l'œuf (subtil), ce que le commentaire exprime avec « essence de l'état de rêve » et les autres précisions. Toutefois, la glose (de... ?) explique la méditation des deux *mâtrâs* réunies et la perfection dans le mental comme étant une cogitation (*cintanam*) par le mental, par concentration mentale (sans parler de l'état de rêve).

me *Purusha*, « celui qui réside dans la cité (du corps) ». Il y a (à ce propos) les deux stances suivantes :

Sh. — En revanche, si, avec trois *mâtrâs*, c'est-à-dire avec la syllabe *Om* caractérisée par une connaissance dont l'objet correspond aux trois *mâtrâs* (réunies) et servant de *pratîka*, de symbole et de support, s'il médite le suprême *Purusha*, par cette méditation profonde... L'Upanishad emploie l'instrumental (« avec trois *mâtrâs* ») parce que la syllabe *Om* est un support et comme elle ne sépare pas (par rapport à cette méditation) le suprême du non suprême, c'est le support qui est l'objet de « si il médite », sinon les deux accusatifs (des stances 1 et 3) seraient infirmés. Même si l'emploi du troisième cas (indirect) garde (en fait) une valeur instrumentale, le contexte donne le sens : s'il médite les trois *mâtrâs* (comme étant) le *Purusha* suprême, selon la maxime : « abandonne un seul pour le profit de tous »... Donc, par cette méditation profonde, il se réalise sous la forme de la troisième *mâtrâ* en *téjas*, en Sûrya (le principe de *téjas*), et s'il meurt alors qu'il médite (encore), il ne revient pas de Sûrya comme on revient (inévitablement) du *Soma-loka*. Comme l'exprime la comparaison, tel le serpent libéré de sa peau, il se libère de toute impureté et les *Yajus*, sous la forme de la troisième *mâtrâ*, le conduisent en haut, dans le monde de Hiranyagarbha, le *Brahma-loka*, appelé Vérité. Hiranyagarbha est l'*âtman* de tous les êtres en vie et transmigrants. Il est le soi interne sous la forme de lien (subtil) de tous les êtres, car toutes les âmes vivantes (*jîvas*) sont incluses dans ce qui est essentiellement subtil. C'est pourquoi il est *jîva-ghana*, masse compacte de vie. Le Sage qui connaît parfaitement la syllabe *Om* composée de trois *mâtrâs*, méditant (davantage dans cet état), contemple (alors) par delà la masse de vie que constitue Hiranyagarbha, le suprême *Purusha*, l'*Âtmâ*, « celui qui réside (*shayaté*) dans la cité (*puri*) », autrement dit : celui qui est entré dans tous les corps. Les deux stances versifiées qui suivent éclairent ce qui précède (1) :

1. Ânandagiri : Le commentaire dit qu'il a « la forme de la troisième *mâtrâ* ». Bien que par la méditation des trois *mâtrâs* il soit formé des trois *mâtrâs*, néanmoins, comme la troisième *mâtrâ* est ici sans caractère commun (avec les deux autres en raison de sa transcendance), il est compréhensible qu'on l'indique comme prépondérante. Dans une autre version, l'expression « sous la forme de la troisième mâtrâ » au locatif qualifie Sûrya, parce que la syllabe Ma correspond à Âditya, le Soleil. La nature de masse compacte de vie propre à Hiranyagarbha est inférée de sa connaissance de l'avenir. Sa forme de lien (subtil) signifie le lien (*linga*) collectif. Toutes les âmes vivantes en tant que conscientes de leur lien (subtil) individuel (sont incluses) dans le lien subtil collectif que constitue Hiranyagarbha, comme la vache en géné-

6. Mortelles sont (en elles-mêmes) les trois *mâtrâs* utilisées (tantôt bien et) liées l'une à l'autre, (tantôt mal et) séparées les unes des autres. Quand elles sont utilisées parfaitement en actes internes, externes et intermédiaires, celui qui sait ne tremble pas.

Sh. — Les trois *mâtrâs*, les « mesures » de la syllabe *Om*, sont : la syllabe A, la syllabe U et la syllabe Ma. La mort existe pour elles, elles n'échappent pas à la mort, elles appartiennent au royaume de la mort. Elles sont (et doivent être) utilisées pour méditer le Soi. De plus, elles sont (et doivent être) associées. Quand leur objet est spécialement celui de l'une d'entre elles, on les utilise mal. Il ne tremble pas, ne vacille pas, celui qui connaît (cela), le yogî qui connaît la composition (indéfectible) de la syllabe *Om* telle qu'elle est ici décrite. Objets d'une même méditation, elles constituent des actes d'union parfaits en un temps parfait, méditation sur (l'unicité de) l'homme (restant identique) dans les états de veille, de rêve et de sommeil profond, (intégrant de cette façon) ce qui est extérieur, intérieur et intermédiaire. Rien ne peut ébranler celui qui sait ainsi, qui perçoit tous les hommes éveillés, rêvant et dormant profondément, avec leurs conditions respectives, sous la forme des trois *mâtrâs* dont l'*âtman* est la syllabe *Om*. Celui qui sait cela, étant devenu tout en étant l'*âtman* de la syllabe *Om*, pourquoi tremblerait-il et devant quoi (1) ? La deuxième stance qui suit résume tout :

ral comprend toutes les vaches particulières, comme la forêt contient tous les arbres. Le Sage qui médite maintenant (de cette façon) obtient ensuite le *Brahma-loka*. Là, dans le *Brahma-loka*, par delà les êtres mobiles et immobiles, par delà ce qui intègre tout ce qui vit, il perçoit le suprême *Purusha* et ainsi il est délivré.

1. Ânandagiri : Les trois *mâtrâs* sont mortelles parce qu'elles n'affranchissent pas de la mort ceux qui les méditent séparément et sans avoir en vue Brahma. Avec Brahma en vue et « enlacées », elles n'ont pas ce défaut. L'homme éveillé ne fait qu'un avec Vaishvânara (le principe de la manifestation grossière) et sa condition est ce qui est commun (*vishva*), le corps grossier et l'état de veille ; l'homme qui rêve ne fait qu'un avec Hiranyagarbha (le principe de la manifestation subtile) et sa condition est l'état lumineux (*taijasa*), le lien subtil (*linga*), l'état de rêve ; profondément endormi, il est Ishwara (le Seigneur de la manifestation) et *Âtmâ* (la réalité suprême), sa condition étant *prâjna* (intelligence globale), le non-manifesté et l'état *sushupti* (de sommeil profond). Il ne tremble pas (en aucune circonstance) celui dont la méditation consiste dans l'identification des syllabes A, U et Ma avec ces trois états et ainsi les trois *mâtrâs* utilisées ensemble et prises à part caractérisent les actes d'union ainsi réalisés. Une telle méditation ne sépare pas la syllabe *Om* de ce qui est l'*âtman* de tout, le suprême Brahma (quand cet *âtman* est envisagé en lui-même), Ishwara (quand il est envisagé par rapport à la manifestation). Rien ne peut ébranler celui qui est tout en lui-même puisqu'il n'y a plus rien en dehors de lui-même.

7. Par les *Riks*, ce monde-ci, par les *Yajus*, le monde intermédiaire, par les *Sâmas* ce que les poètes inspirés connaissent. Avec cette syllabe *Om* précisément comme support le Sage atteint cela et aussi ce qui est sans ombre, sans âge, immortel, suprême. Ainsi (en est-il).

Telle est la cinquième question dans la Prashna Upanishad de l'Atharva-Véda.

Sh. — Par les *Riks* ce monde-ci, celui des hommes ; par les *Yajus* le monde régi par *Soma* ; par les *Sâmas* le *Brahma-loka*, le troisième monde que les poètes pleins de sagesse n'ignorent pas. Le Sage atteint ce triple monde avec la syllabe *Om* comme moyen de réalisation et caractérisée comme étant le Brahma non suprême. Avec cette même syllabe *Om* il atteint le suprême Brahma, l'Impérissable, le Vrai, appelé *Purusha*, ce qui est paisible, délivré, exempt de tout ce qui distingue la manifestation, état de veille, rêve, sommeil profond, etc., et par conséquent non sujet au vieillissement et à la mort. Il est sans peur puisqu'il est au delà de la décrépitude et autre changement, suprême parce qu'il est au-dessus de tout. Cela également on l'atteint avec la syllabe *Om* comme support, comme démarche de réalisation. Le mot « ainsi » indique que le propos est terminé.

Telle est la quatrième question dans le commentaire de la Prashna Upanishad du vénérable Shankarâchârya, disciple du vénéré Govinda et instructeur des ascètes errants Paramahansa.

(*A suivre.*)

Traduit du sanscrit
et annoté par René Allar.

NOTE DE LA RÉDACTION

Les lecteurs des *Etudes Traditionnelles* n'auront pas manqué de remarquer que notre collaborateur M. René Allar, dans les commentaires personnels dont il accompagne ses traductions depuis 1957, met souvent en question, entre autres, la notion d'intellect d'une façon quelque peu étonnante. Ce point présentant pour notre revue une certaine importance, nous nous proposons de l'examiner plus spécialement lorsque la publication du présent travail de M. Allar sera finie.

Michel Vâlsan.

LES LIVRES

The Way and the Mountain, par Marco Pallis (Peter Owen limited, London). Dans ce remarquable ouvrage, qui est un recueil d'essais rédigés à des époques et sur des sujets différents, M. Marco Pallis, bien connu des lecteurs de cette Revue, se propose tout d'abord d'offrir au public de langue anglaise une « introduction à la Tradition ». Il use pour cela du symbolisme, particulièrement évident, de la Voie (the Way) et de la Montagne (the Mountain). Souvent les termes qu'il emploie sont fort heureux, ainsi lorsqu'il écrit que « la voix de la Tradition est une invitation à la liberté, murmurée à l'oreille de la servitude existentielle ; tout ce qui, à un degré ou d'une manière quelconques, fait écho à ce message, peut être appelé traditionnel ».

Le deuxième essai contenu dans ce volume est constitué par la version anglaise de « La Vie active », dont il a déjà été rendu compte ici même, lorsque cet opuscule fut publié en français il y a quelques années. Nous n'y reviendrons donc pas, mais nous voudrions nous arrêter un peu plus longuement aux essais suivants, et tout d'abord à celui qui se rapporte aux relations existant entre les différentes traditions. A ce sujet, M. Pallis montre que, si les antagonismes, à notre époque, font souvent place à de réels rapprochements et à plus de compréhension, les chrétiens éprouvent toujours beaucoup de peine à admettre ce qui se situe en dehors de leur propre religion. En effet, ils s'adonnent couramment à une sorte d'idolâtrie des faits historiques sur lesquels leur foi repose, ce qui les empêche de la transposer sur le plan universel. L'Oriental, pour sa part, tombe facilement dans le travers opposé, surtout lorsqu'il n'est plus protégé par le milieu traditionnel : sous l'effet des influences modernes, il tend à mépriser, au nom d'une sorte d'idéalisme néo-spiritualiste, les éléments formels de la tradition, en particulier sa doctrine, ses rites et ses expressions artistiques. Pour élucider ces questions, l'auteur cite opportunément les ouvrages les plus capables de les éclairer, soit ceux de René Guénon et de Frithjof Schuon.

Quant au choix de la voie, M. Pallis fait de judicieuses considérations sur les possibilités existant de nos jours. Il définit l'attitude à adopter devant ceux qui ont à opérer un tel choix et sur les conseils qu'il convient de leur donner, lorsqu'on se trouve ainsi placé dans la situation d'un « upaguru ».

Particulièrement intéressants sont les chapitres se rapportant plus spécialement à la tradition tibétaine et illustrant plusieurs des idées exprimées dans les précédents essais. Le Tibet, remarque justement l'auteur, exerce une sorte de fascination sur un nombre croissant d'Occidentaux. Cela tient au fait que ce pays est longtemps demeuré fermé aux explorateurs étrangers et aussi au contraste existant entre la mentalité tibétaine, restée traditionnelle, et celle de notre société moderne laïque. Dans le monde d'aujourd'hui, les Tibétains font figure d'étranges attardés, alors qu'en réalité, c'est la civilisation moderne qui est anormale, ainsi qu'on le constate dès que l'on se réfère à la véri-

table finalité de l'homme. Ne voir, à la manière des modernes, que la périphérie des choses est inconcevable pour les Tibétains traditionnels, de même que leur paraissent inadmissibles toutes les idées progressistes, humanitaires ou idéalistes qui, en fait, masquent un état de révolte contre l'Ordre spirituel. Ce Tibet resté fidèle à sa tradition a gagné la réputation d'un pays « mystérieux » où se produiraient des phénomènes étranges. En réalité, il est possible, pour qui est doué de quelque perception, d'y déceler, comme un parfum, la présence d'une influence spirituelle très marquée, car le Tibet constitue l'aire de manifestation de Chenrezig, le Bodhisattva de compassion, dont le Dalaï Lama est la visible incarnation.

Sur celui-ci et sur sa fonction spirituelle, M. Pallis fournit une série de considérations du plus haut intérêt. Le Dalaï Lama, ou Précieux Protecteur, pour employer l'appellation par laquelle les Tibétains le désignent, a donné lieu à plusieurs fausses interprétations. Ainsi, on a dit de lui qu'il était un « Bouddha vivant » et certains sont allés jusqu'à le qualifier de « dieu-roi », ce qui est blasphématoire. Pour les Tibétains, il est assurément un souverain temporel — ou du moins l'était-il jusqu'à l'invasion chinoise — mais il ne s'agit là que d'un aspect secondaire de sa fonction. Il ne faut pas non plus comparer son autorité spirituelle avec celle du Pape, car il ne définit pas la doctrine comme le fait le pontife romain. Sa fonction essentielle est de représenter sur terre un principe céleste, celui de compassion, dont l'aspect personnel est le Bodhisattva Chenrezig (en sanscrit Avalokiteshvara). Il faut noter que Chenrezig est considéré comme étant issu du front du Bouddha Opagmed, ou Bouddha de lumière (en sanscrit Amitabha ; en japonais Amida) dont il devint le disciple. Or ce Bouddha Opagmed projette son influence sur terre par l'intermédiaire de la personne du Panchen Lama. Mais il serait faux d'en conclure à une supériorité de ce dernier sur le Dalaï Lama, car, en fait, Chenrezig représente la puissance active d'Opagmed dans le monde, et c'est lui qui donne aux hommes le moyen d'entrer en contact avec la Source lumineuse. C'est également Chenrezig qui est le protecteur attitré du Tibet et de cette forme de la tradition bouddhiste. En fait, les fonctions des deux grands Lamas sont étroitement liées, celle du Panchen Lama étant relativement « statique », et celle du Dalaï Lama plus « dynamique ». Le nom de Précieux Protecteur couramment donné à ce dernier permet aussi de comprendre que son rôle est d'exercer une « action de présence ».

Il vaudrait la peine de citer les éclaircissements que M. Pallis donne sur la succession des Dalaï Lamas et sur la transmission de leur influence spirituelle. Relevons seulement qu'il ne s'agit évidemment pas de « réincarnation » au sens où ce terme est entendu de nos jours, mais d'une transmission d'influence d'un type particulier au Tibet et qui est relativement fréquente dans le cas des « Lamas Tulkus ». Et cela, somme toute, n'est pas plus surprenant que bien des cas auxquels on assiste dans d'autres traditions, notamment, à Rome, la succession des Papes.

Ce livre contient de nombreuses autres considérations et mises au point d'un vif intérêt sur la spiritualité lamaïste. On y trouvera ainsi d'utiles remarques sur ce qu'on appelle improprement les « moulins à prière » ; il s'agit en réalité d'une pratique invocatoire comparable au « Japa » de l'hindouisme et utilisant comme lui des « mantras », mais selon un mode particulier.

Outre les propos d'ordre général qu'il contient sur la Tradition, cet ouvrage apporte une remarquable contribution à une meilleure compréhension du Bouddhisme tibétain. Les regrettables événements de ces dernières années en rehaussent encore l'intérêt et en soulignent l'actualité.

Roger Du Pasquier.

OUVRAGES ET REVUES REÇUS

Titus Burckhardt. — *Alchimie. Sinn und Weltbild.* Walter-Verlag. Olten und Freiburg im Breisgau. Switzerland. 1960.

Titus Burckhardt. — *L'Alchimia.* Trad. italiana di Angela Staude. Ed. Boringhieri, Torino, 1961.

Martin Lings. — *A Moslem Saint of The Twentieth Century, Shaikh Ahmad al-'Alawi.* George Allen & Unwin. London. 1961.

Swâmi Nityabodhanânda. — *L'ignorance qui nous sépare du Sacré.* Conférence prononcée à la Sorbonne, le 14 nov. 1959.

Swâmi Nityabodhanânda. — *Recherche du Sacré dans les formes (Puissance Spirituelle des Formes).* Conférence prononcée à la Sorbonne, le 21 mai 1960.

Henri d'Amfreville. — *Les Temps à venir.* Coll. « Investigations » Ed. La Colombe. 1961.

Jacques Ménétrier. — *Eloge de l'Incertitude ou Réflexions d'un Tailleur de Pierres.* Coll. « Investigations ». Ed. La Colombe. 1961.

Sir Edward Bulwer Lytton. — *Zanoni.* Coll. « Littérature et Tradition » 5. Ed. La Colombe. 1961.

Rivista di Studi Tradizionali, Anno I, nº 1, ottobre-dicembre 1961, Torino.

Le Symbolisme, octobre-décembre 1961 et janvier-mars 1962. Laval (Mayenne).

France-Asie, Nouv. Série. Vol. XVII, nº 167, mai-juin 1961.

TABLE DES MATIÈRES

ERRATA

N° de mars-avril 1961

Page 96, note 50, *lire* : Cet être
au lieu de : Ce personnage.
lire : Celui-ci
au lieu de : Ce personnage.

Page 105, la figure 3 doit être rétablie par un retournement qui amène le coin de droite du triangle en haut.

Page 107, ligne 17, *lire* : *une* lettre
au lieu de : la lettre.

note 2, 5e ligne, *lire* : Triple potentialité *qualitative* de *Prakriti*.

N° de mai-juin 1961

Page 150, note 68, *lire* : symbole de l'Unité de l'Etre *et de* Son Identité.

Page 155, ligne 19, *lire* : « indigène » en Grande-Bretagne *dans le sens substantiel où l'entendent les archéologues*.

N° de juillet-août et sept.-oct. 1961

Page 230, fin de la stance 3, *lire* : par l'action du *mental*
au lieu de : par l'action du *karma*.

— fin du commentaire de Sh. *ajouter* : « Il vient dans ce corps par l'action du mental » signifie : comme conséquence de l'action accomplie par les désirs, les pensées du mental, car il est dit plus loin « par ce qui est pur (on obtient) ce qui est pur » et la Brihad Âranyaka Upanishad (IV-6) dit à ce propos : « étant attaché (il obtient) avec le *karma*.

Page 242, 6e ligne d'en bas, *lire* : en 598-1201-2
au lieu de : en 599 (*)

Page 243, ligne 25, *lire* : 601-602/1204-1205.

Page 246, note 1, *rétablir* : *Kitâbu-l-Fanâi fî-l-Muchâhadah*.

Page 247, note 3, *lire* : voyage *du* Sheikh al-Akbar.

Page 248, ligne 28, *lire* : n'ont leur *succès*
au lieu de : n'ont leur triomphe.

Page 251, lignes 9 et 29, *rétablir* : *al-munâjât*.

Page 252, ligne 21, *lire* : qu'il n'en méconnaisse rien
au lieu de : ... méconnaissent...

Page 253, ligne 14, *lire* : *pourvoira*.

(*) La même rectification est à porter dans le n° de jan.-fév. p. 26 en note 2e ligne.

Le Gérant : A. ANDRÉ VILLAIN.

401. — Imp. JOUVE, 15, rue Racine, Paris. — 1-1962